أوليفييه روا

تسطيح العالم

أزمة الثقافة
وسطوة القواعد والمعايير



ترجمة
بديعة بوليلة



تسطيح العالم

Olivier Roy, *L'Aplatissement du monde: La crise de la culture et l'empire des normes*, 2022

الطبعة العربية

الطبعة الأولى 2023

ISBN 978-614-03-2250-9

Published 2023 by Dar Al Saqi

Dar Al Saqi
Gable House, 18-24 Turnham Green Terrace, London W4 1QP
Tel: +44 (0) 20 7221 9347

Cet ouvrage a bénéficié du soutien des Programmes d'Aide à la Publication de l'Institut Français.

www.daralsaqi.com
www.saqibooks.com

تصميم الغلاف: عفيفة حلبي

@SaqiBooks @DarAlSaqi
@SaqiBooks دار الساقي
Saqi Books DarAlSaqi
@saqibooks @daralsaqi

أوليفييه روا

تسطيح العالم

أزمة الثقافة وسطوة القواعد والمعايير

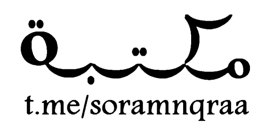
ترجمة

بديعة بوليلة



المحتويات

على سبيل التقديم



في ٢٧ كانون الثاني/ يناير ٢٠١٨، رفضت شركة الطيران United Airlines صعود راكب على متن الطائرة رفقة طاووس، رغم أنّ الراكب كان يحمل شهادة طبية تؤكد أنّ وجود الحيوان ضروري لتوازنه النفسي لتحمّل توتّر السفر بالطائرة. صرّحت الشركة في بيانها أنّ وجود الطاووس في مقصورة الطائرة "لا يتوافق مع القوانين، لأسباب عدة، من ضمنها وزنه وحجمه"[١]. المشهد نفسه تكرّر في مطارات أخرى خلال العام نفسه، مع كلب من نوع pit–bull، وسنجاب، وخنزير، وبطة، وقرد صغير، وديك رومي، وحصان قزم، إلخ. كان الركّاب المعنيّون يطالبون بوجود الحيوان إلى جانبهم في المقصورة كـ"دعم عاطفي" ويحملون غالباً شهادات طبية. بعد مدّة، قرّرت شركات الطيران الأميركية وضع قانون جديد لتحديد نوع الحيوان الذي يمكن قبوله (هرّ صغير في سلّة) أو لا (تمساح، ولو مربوطاً).

يطرح هذا النوع من النوادر مشكلةً، مع أنّني اخترت قصداً قصة تدعو إلى الابتسام أكثر من السجال (سنتطرّق في هذا الكتاب إلى حالات أكثر إثارةً للجدل). هذه النوادر هي أعراض ماذا فعلياً؟ أين يمكن تصنيفها في غير فئة الحوادث؟ هي ليست متواترة بالحد الكافي كي نرى فيها واقعاً

1 "Emotional support peacock denied flight by United Airlines", nbcnews.com, 31 janvier 2018.

اجتماعياً، ولا هي تفضي إلى حركات اجتماعية وسياسية، وهي تترك الفاعل الرئيسي لوحدته، وحتّى للخزي الذي يخلّفه سلوكه. غير أنّ لها أثراً واقعياً وهو صياغة قانون جديد. إذ، وكما يذكّر البيان، ثمّة "أسباب عدة" لرفض الطاووس في المقصورة، لكن يجب ذكر ما هي. في هذه الحالة، يطلب شخص أن يؤخذ شعوره بالضيق في الاعتبار، يتمّ إنزاله من الطائرة، فيطالب أمام المحاكم بجبر الضرر الحاصل عن معاناته رغم أنّ هذه المعاناة، السابقة للحادثة والتي تحوّلت من بعدها إلى صدمة نفسية، لا تتعلّق بأي خطأ مقصود من طرف ثالث. يعود بالتالي إلى المحكمة أن تصادق على هذا الطلب أو تُبطله، وإذا كان صالحاً، أن تُقدّر العطل والضرر، أي أن تحدّد المعاناة كميّاً وتقيس على مرأى من الجميع قيمة شعور حميم. فجأة يأخذ الأمر غير ذي الشأن أبعاداً هائلة.

لماذا نحتاج قانوناً جديداً؟ لأنّ أموراً كانت تبدو بديهية، على الأقل ضمن الثقافة نفسها، لم تعد كذلك فجأة. كان سيبدو سخيفاً، أو ضرباً من الشطط وحتى الجنون، الصعود إلى طائرة رفقة طاووس منذ عشرين سنة أو ثلاثين. ولم تكن المحكمة لتتولّى المسألة، إن لم يكن لمجازاة إخلال بالنظام العام. إذا كانت الشركة تتحدث في عام ٢٠١٨ عن "أسباب عدة" عوضاً عن مجرّد قول لا، فذلك لأنّ ثمة رهانات جديدة، من بينها اثنان على الأقل في غاية الوضوح: موضع الحيوان (وليس فقط المقعد المخصص على بطاقة الركوب وإنما موضعه في نظام الأحياء) الذي يطرح في المقابل مسألة موضع الإنسان، ومعاناة الراكب التي لا يمكن التغاضي عنها ببساطة دون التعرّض لخطر تتبّعات قضائية. "الأسباب الأخرى" للشركة لا تفترض أقلّ من إعادة تصنيف الحيوانات، منذ عهد **سفر التكوين** الذي كان قد فسح فيه الرب المجال لآدم "لتأدية المهمة" (مرة واحدة وإلى الأبد كما ظنّ الرب بلا ريب)، على شرط أن يبقى في مكانه (وهو ما لم يتمكن من القيام

به وما له علاقة بهذا الكتاب). فالحدود التي كنا نظنّها محدّدة بين الإنسان والحيوان هي إذاً موضع مساءلة. يحتاج الإنسان المُعاني إلى الحيوان لتعزية النفس حاجباً بذلك الاختلاف بين الحيوان الأليف (أي المدجّن) والحيوان البري: صارت الحيوانات كلّها أليفة لأنّ موضع الإنسان لم يعد مركزياً. وقد مرّ النظام الغذائي النباتي الصرف ورفض التمييز بين الأنواع البيولوجية بهذا. لقي الحيوان بدوره اعترافاً بوضع "المُعاني" أو بشكل أدقّ "ذي الإحساس" (sentient). تركت الفئات التي كانت تسمح بالتفكير في هذا التمييز (آلية أو غريزة خاصة بالحيوان، في مقابل روح ووعي وعقل خاصين بالإنسان) المكان لإحساس دفين مشترك هو الحساسية تجاه المعاناة. تفتح المعاناة المجال أمام الحقوق، الحقّ في ألّا يعاني المرء، وبالتالي أمام القاعدة؛ وهي منع المعاناة أو جبرها. ولهذا ينبغي تغيير ممارسات مقبولة ثقافياً لإعادة النظر في العلاقة بالحيوان: في التغذية (النظام النباتي الصرف)، والترفيه (حظر الصيد البري والبحري ومصارعة الثيران)، وفي القانون (من يمثّل الحيوان إذا كان ذاتاً قانونية لكنه غير قادر على الفعل باسمه؟)، وحتى في الأولويات الإنسانية (أن نرى إجلاء مأوى للكلاب من كابول نهاية آب/ أغسطس ٢٠٢١ بإذن من رئيس الوزراء البريطاني بوريس جونسون Boris Johnson، عوضاً عن رجال، ونساء، وأطفال لاجئين). إذا لم نعد نعرف موضع الإنسان بين البهيمة والملائكة، وإذا فقدنا هذا المحور العمودي لصالح محور أفقي، أي مسطّح، يتمطّط في الاختزال المتناهي الصغر للاختلافات الصغيرة، فذلك يعني أنّ الإنسانوية في أزمة. لمَ لا؟ كانت "فلسفة الارتياب" من ماركس Marx إلى دريدا Derrida مروراً بنيتشه Nietzsche وفرويد Freud، نقداً للإنسانوية ولا غرابة أن يعيد الحيوان إلى الأذهان انزياح الإنسان عن المركز. لكنّ هذا الكتاب ليس عن الحيوان، بل هو عن الثقافة. الحيوان هو فقط الكائن الذي يجسّد لدينا صعوبة التفكير

في الطبيعة، وبالتالي في الثقافة.

لماذا تعود الطبيعة إلى مخيالنا على هذا النحو؟ لأنّه لم تعد ثمّة بداهة ثقافية، ولأنّ الأمور لم تعد مفروغاً منها. إذا كانت الثقافة الغربية لطالما تصوّرت الثقافة في مقابل الطبيعة (وهذا صالح بالنسبة إلى الفلسفة اليونانية كما المسيحية)، فإنّ النقاش الحالي حول الطبيعة هو فعلياً من تبعات أزمة الثقافة.

لكن إذا لم تعد الأمور مفروغاً منها، فما العمل بالنسبة إلى الخير والشرّ؟ كيف يمكن التفكير في القيم إذا فُقدت البداهة الثقافية؟

لأنّ أمراً ما حدث.

لقد تغيّر تصوّرنا للخير والشرّ بشكل كبير منذ نحو ثلاثين سنة. أو بالأحرى (لأنّه ثمة دائماً تقدميون، ومحافظون، ومثاليون، وراديكاليون من جميع الجهات، وكلبيون[1])، إنّ الفضاء الذي يتشكّل فيه الخير والشرّ هو الذي تغيّر. ولا يأتي هذا من جيل جديد (أو ليس بالضرورة)، ولا من ثورة، أو استيلاء على السلطة، أو ظهور دين جديد (رغم أنّ حقل الروحانية قد أُفرغ بشكل كبير وامتلأ في الوقت نفسه)، ولا من وباء (تَحمَّل كوفيد-١٩ الشرور كلّها). كيف يمكن أن يغيّر الأشخاصُ نفسُهم (وجيل طفرة المواليد، جيلي، يعرف هذا الأمر جيّداً لأنّه عاشه)، دون إكراه خارجي، مرجعيّتَهم القيمية على امتداد خمسين عاماً؟ كيف يمكن أن يكون أولادهم، وحتى أحفادهم، منفصلين إلى هذه الدرجة عن مراجع أسلافهم الثقافيّة[2]؟

---

١ نسبة إلى الكلبيّة وهي بتعريف المعجم الوسيط "مذهب يقوم على مجاراة الطبيعة وعدم المبالاة بالعرف". ومن أهمّ مبادئ أتباعها، "التقشّف واحتقار الملذّات المادية والاستهزاء بمن يتتبّع الهفوات". يشير استخدام الكلمة اصطلاحاً إلى الاتصاف بصفة متعلّقة بهذه المبادئ (لا سيما اللامبالاة والتهكّم والصلف...) دون أن يكون المقصود بالضرورة هو تبنّي المذهب الفلسفي. (المترجمة)

٢ تلك نتيجة استطلاع أجراه المعهد الفرنسي للرأي العام (Ifop) لفائدة الرابطة الدولية

عندما ننظر إلى الخلف، نرى أنّ ما كان يبدو لنا بديهياً في السابق، بالإضافة إلى أنّه تقدميّ وبالتّالي مرغوب، يُنظر إليه اليوم على أنّه غير مقبول وخاصة لا يمكن تصوّره، مثلاً أن الحرية الجنسية كانت أرضاً خصبة لأشكال جديدة من التحرش الجنسي. لماذا أنفذت يوتوبيا الحرية الكبيرة في الستينيات إلى تمدّد النظم المعيارية، الأخلاقية منها والقانونية، دون الخضوع حتى إلى إلزام "استرعاء النظام[1]"؟

لنأخذ مثلاً. وأُوضِح فوراً أنّ الأمر لا يتعلّق بنقد الشخص الذي أتحدّث عنه، أي مورين دود Maureen Dowd، وهي كاتبة عمود في صحيفة *New York Times*. نحن من الجيل نفسه، وكان يمكن أن أكون موضع نقد مماثل لو أنّني كنت أكتب أكثر من اللازم. يحقّ لجميع الناس أن يغيّروا آراءهم، وأن يتبدّلوا، وأن يرفضوا ماضيهم. أحببت كثيراً فيلم Blow Up [انفجار]، الطليعي في زمنه، والذي يمكن اليوم اعتباره تبريراً للاغتصاب؛ وكنت أحب كولوش Coluche وديبروج[2] Desproges اللذين كانا سيخضعان بلا شك لرقابة شديدة اليوم (يقول كولوش: "خلق الرب الكحول لتتمكن النساء القبيحات من ممارسة الجنس رغم ذلك"[3]).

لمناهضة العنصرية ومعاداة السامية (Licra) لدى الشريحة العمرية ١٥–١٧ سنة، ونُشر بتاريخ ٣ آذار/ مارس ٢٠٢١.

1 Daniel Lindenberg, *Le Rappel à l'ordre. Enquête sur les nouveaux réactionnaires*, Paris, Seuil, 2002.
ثمة ما هو أكثر من استرعاء النظام (الذي مازال مستمراً)، لكنّه ليس سبب المعيارية الجديدة.

٢ ممثلان فكاهيان فرنسيان لقيا نجاحاً كبيراً في سبعينيات وثمانينيات القرن الماضي. (م.)

٣ سكيتش "La politesse" [اللياقة]:
https://www.youtube.com/watch?v=1FzmS- fGDJ5Y
كذلك الأمر بالنسبة إلى [الفنان الفرنسي] غانزبور Gainsbourg:
https://www.nouvelobs.com/culture/20210302.OBS40824/gainsbourg-cumulait-tous-les-vices-peut-on- encore-l-aimer-aujourd-hui.html

أما مورين دود فهي كاتبة عمود في صحيفة *New York Times* منذ عام ١٩٨٣. وقد علّقت، بفاصل عشرين سنة في الصحيفة نفسها، على قضية مونيكا لوينسكي Monica Lewinsky، المتدربة الشابة في البيت الأبيض والتي جُذبت إلى علاقة جنسية مع رجل مشهور وأكبر منها سنّاً، وهو الرئيس بيل كلينتون Bill Clinton. هذا ما كتبته دود في عام ١٩٩٩ (مضيفة لحالة مونيكا لوينسكي حالة جويس ماينور Joyce Maynard، التي كانت عشيقة الروائي جاي. دي. سالنجر J. D. Salinger الذي يكبرها بـ٣٤ عاماً وكانت قد نشرت حينها كتاباً عن هذه العلاقة). عنوان المقالة هو "Libertés: les femmes sangsues en amour" [حريات: النساء العوالق في الحب]: "طيلة الأزمنة المظلمة للبطريركية المنتصرة كانت النساء متواطئات في تبادل الجمال والجنس مقابل الثراء والمكانة. هاتان المخاتلتان عاليتا المهارة تواصلان محاولة استخلاص الشهرة من قصص حب قديمة لم تكن صبيانية وخاطفة فحسب، وإنّما غير سويّة جنسياً أيضاً. إنّهما تريدان كسب الخلود، والكثير من المال، من خلال التغذي على مخلفات مواعيدهن الغرامية الفاشلة مع رجال أكبر سناً ومشهورين"[1]. أمر صعب، صعب!

وهذا أيضاً ما كتبته مورين دود نفسها في عام ٢٠١٨ في خصوص الشخص نفسه، أي مونيكا لوينسكي، التي كانت قد نشرت لتوّها كتاباً عن علاقتها بالرجل الناضج، كما فعلت جويس ماينور من قبل: "إنّ فرق السلطة بين متدربة تبلغ من العمر ٢٢ سنة ورئيسها البالغ ٤٩ سنة يجعل أي علاقة جنسية خاطئةً. وإذا أُضيف إلى ذلك واقع أنّه كان رئيساً – أب البلاد، الذي يتصرّف كذلك كوالد (*loco parentis*) للشباب الموظفين في البيت الأبيض – يكون هذا استغلالاً للسلطة لا يغفر... وكما كتبت (مونيكا

1 Maureen Dowd, "Liberties; Leech Women in Love!", *The New York Times*, 19 mai 1999.

لوينسكي) في مقالة لبِقة في مجلة *Vanity Fair* في آذار/ مارس: 'بدأت أفكّر في أنّه في مثل هذا الظرف، فكرة أن يكون ثمة موافقة يمكن أن تكون فعلاً بلا أساس'"[1].

كيف يمرّ المرء من كونه "عَلَقة" إلى ضحية في ظرف عشرين عاماً، بينما لم يستجدّ أي عنصر على الموضوع؟

في المقالتين، كانت الكاتبة صادقة بوضوح، ولم تُجبر على تغيير رأيها، لقد غيّرت من مراجعها فحسب.

إنّ تغيير المَنسَق[2] (paradigme) هو الذي يهمّني هنا.

هل نحن ضمن ثقافة جديدة أم أنّ تمدّد المعيارية هذا هو، على العكس، علامة أزمة عميقة لمفهوم الثقافة نفسه؟ هذا هو السؤال الذي طرحته على نفسي.

---

1 Maureen Dowd, "Bill's Belated #MeToo Moment", *The New York Times*, 9 juin 2018.

٢ مَنسَق أو براديغم، هو الإطار المعرفي النظري والنموذج القياسي المفاهيمي المتّصل بمبحث ما. (م.)

الفصل الأول

أيّ أزمة؟

النسوية وأزمة الذكورة، العنصرية والتقاطعية، النوع الاجتماعي مقابل الجنس البيولوجي، الهوية مقابل النزعة الكونية، التملّك الثقافي، الووكية[1] (wokisme)، ثقافة الإلغاء (cancel culture)، "تدنّي المستوى"، الرقابة على كلاسيكيات الفن والأدب وتصفيتها، ناهيك عن الهجرة... تخاض النزاعات السياسية اليوم حول مسائل القيم والهوية هذه بدلاً من أن تدور حول الاقتصاد أو الرهانات الاجتماعية الفعلية.

ثمة نقطة مشتركة بين هذه النقاشات كافة، وهي أنّ مسألة الثقافة مركزية فيها، بكل ما لكلمة ثقافة من معنى: مدوَّنة أدبية وفنية (الثقافة الرفيعة) أو بناء أنثروبولوجي خاص بمجتمع ما أو بجماعة داخل مجتمع مهيمِن. إنّ القواعد والرموز نفسها التي تصنع الرابط الاجتماعي هي التي على المحك. وهو ما نوجزه بجمود بالغ حين نتحدث عن الهوية.

ضراوة الاستقطاب هي نقطة مشتركة أخرى: نبذ، تهديدات، إدانات، أخبار مضلِّلة (fake news)، رقابة... يقود ذلك كله، بشكل متزايد، إلى محاكمة العلاقات الاجتماعية، أخلاقياً أو قانونياً. وفي ما وراء نقاش الأفكار، لا يتعلّق الأمر بفرض قواعد ومعايير جديدة فحسب، وإنّما فعلياً بتوسيع نطاق المعيارية نفسه (في الحميمية الجنسية على سبيل المثال).

١ Woke حركة اجتماعية ظهرت في الولايات المتحدة على إثر ظهور حركة Black Lives Matter في العام ٢٠١٣ وتعني اليقظة. وهي تدعو إلى الوعي بمسائل العدالة الاجتماعية والعنصرية في المجتمع وقد توسّع مفهومها اليوم ليشمل مجمل أنواع المظالم الاجتماعية التي تشمل النساء ومجتمع الميم والمهاجرين ويقع التركيز فيها على مظاهر التمييز غير الصريحة وغير المعلنة. (م.)

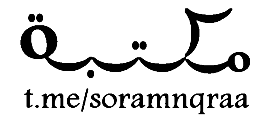
كيف يمكن في مجتمعات غربية تدّعي الليبرالية أن يُترجَم تمدّد مجال الحرية اللافت منذ نصف قرن (السياسية، والجنسية، والاقتصادية، والفنية) إلى تمدّد لافت أيضاً لنطاق القواعد والمعايير؟ فلا يتطوّر بصفة خاصة إقحام القضاء على الحياة اليومية فحسب، وإنّما أيضاً المساحات التي تتفحّصها النظرة المعيارية واللجوء المتزايد إلى بيداغوجيا سلطوية لفرض معايير جديدة، سواء تعلّق الأمر بالعلمانية، أو الجنسانية، أو الممارسات الدينية.

في ظل هذا العنف اللفظي، ورغم غياب الاتفاق على تحليل الأزمة، فإنّ الجميع متّفقون على توصيفها. يعرف الجميع تحديد الانشقاقات التي تقسم المجتمع، رغم أنّهم يتناحرون طبعاً حول تأويلها، أي حول القيم التي يدعون إليها أو يرفضونها. كلّ بيان هو حكم قيمي، حتى عند أولئك الذين ينسبون أنفسهم إلى "الحياد الخِلاقي[١]" الوهمي.

ثمة في الواقع توافق على القول إننا في صراع نماذج ثقافية. نتشاحن حول "القيم" التي تحملها هذه النماذج الثقافية المتضادة (قيم دينية مقابل قيم لذيّة، قيم "غربية" مقابل قيم إسلامية، هويات خاصة مقابل حقوق الإنسان، إلخ). يدين المحافظون وضع التقسيم الجنسي والأسرة في موضع مساءلة، وتريد النسويات وضع حد للثقافة البطريركية في أشكالها كافة (على غرار "ثقافة الاغتصاب"). يتعقّب آخرون "ثقافة الإلغاء" في الجامعات، أو يتحدّثون عن صدام الثقافات (التي صارت تسمّى حضارات). نتذمّر من انعدام الأمن الثقافي. ونتجادل حول "القيم" الجمهورية، أو العلمانية، أو الدينية، أو الوطنية. فالثقافة هي فعلياً في مركز الاهتمامات رغم أنّ معنى الكلمة يبقى مبهماً، وكذلك الأمر بالنسبة إلى مفهوم "الثقافة الجيّدة". نتفق بشأن حصول ثورة تقنية معلوماتية صاغت "ثقافة الإنترنت"، التي

١ نسبة إلى الخِلاقة (axiologie) وهي علم القيم. (م.)

بدّلت بدورها الرابط الاجتماعي والعلاقة بالمعرفة وكل ما يتعلّق بالتواصل. نعلم أيضاً أنّ تقدّمات رقمية وعلمية أخرى تغيّر علاقتنا بالحياة نفسها (علم الوراثة، الذكاء الاصطناعي) ومن ثمّ تقلب موازين العلاقة بين الطبيعة والثقافة. تُهيكل هذه العلاقة المعركة ضد التغيّر المناخي، فهل يتعيّن عكس خضوع الطبيعة التقليدي للثقافة (بكل معانيها)؟ كذلك نقرّ بأنّ توسّع اقتصاد ليبرالي عالمي قد يفتّت المجتمعات التي تشكّلت في ظلّ الدولة الأمّة. والجميع واعون بما يترتّب عن العولمة في ما يتعلّق بالتنقل، والهجرة، والتمازج، والعلاقات المتقلّبة بين الأقليات والغالبيات، واختفاء الحدود المادية التي تجري محاولات إعادتها إلى نصابها وإعادة تقديمها ضمن سجل الهويات الخيالي.



من الحرية إلى المعيار

عمَّ تعبّر الأزمة إذاً؟ لتلخيص الأمر بصورة عامة، لدينا أربعة مستوياتِ تحوّلٍ غيّرت العالم منذ ستينيات القرن الماضي: ١) تحوّل القيم مع الثورة الفردانية واللذية في الستينيات، ٢) ثورة الإنترنت، ٣) العولمة المالية النيوليبرالية، ٤) عولمة المجال وتنقل البشر، أي زوال الأقلمة (déterritorialisation).

يحاول عدد لا يحصى من المؤلفات الأكاديمية ومن المقالات المميّزة، وحتى الروايات، أن يصل بين هذه المجالات كلّها، وأن يعمّق بعض أوجهها وأن يستخرج منها آفاقاً للمستقبل: فرانسيس فوكوياما Francis Fukuyama، وصامويل هنتنغتون Samuel Huntington في المقام الأوّل، وفي فرنسا ميشال ويلبك Michel Houellebecq، وجان كلود ميشيا Jean Claude Michéa، وحديثاً كريستوف غيلوي Christophe Guilluy، ولكن أيضاً من جانب اليسار، ديفيد غريبر David Graeber، وإيفا اللوز Eva Illouz، وبياتريس إيبو

Béatrice Hibou. سنجد في هذا الكتاب اقتباسات كثيرة لهؤلاء المؤلفين، ولكن غرضي ليس الانخراط بدوري في وضع بيان شامل للحالة الراهنة.

ماذا يقدّم كتابي؟ إنّه يحاول النظر في العلاقات بين هذه المستويات الأربعة من زاويتين: الثقافة والمعيار. هل أننا نعيش ببساطة انتقالاً بين نموذجين ثقافيين: الليبرالي/الإنترنت/الكوسموبوليتاني/النسوي في مقابل التقليدي/المحافظ/السيادي/البطريركي، مع أنّه يمكننا تغيير عناصر التقابل؟ لطالما ضبطت هذه الانتقالات إيقاع التاريخ: توسّع المسيحية والإسلام، النهضة، عصر الأنوار، الحملة الاستعمارية الكبرى، الثورة الصناعية، إلخ. أدّت كلها إلى قطائع ثقافية عميقة. ودائماً ما أفضت أزمة حضارة ما إلى ثقافة أخرى، أو، كما يقال بعبارات أنثروبولوجية: دائماً ما يترافق التجريد الثقافي (déculturation) مع تثاقفٍ (acculturation). كثيراً ما كان الثمن باهظاً، لا سيما على الشعوب المهيمَن عليها. عاش "القدماء" و"الحديثون" هذه الانتقالات بأشكال مختلفة. عند المحافظين، يضاف إلى الحنين تأسٍ من الانحطاط واستشعار للكارثة (apocalypse)، حيث تُرى نهاية عالم ما دائماً على أنها نهاية العالم[1]. وعلى العكس، يرجو "التقدميون" عالماً جديداً ويدافعون عن ثقافة جديدة. كلاهما يمكن أن تغريه "البيداغوجيا السلطوية"، سواء للتمسك بماضٍ عفاه الزمن أو لتجذير ثقافة جديدة تواجه صعوبة في فرض نفسها.

---

١ الكتاب الأشهر هو *Le Camp des saints* لجان راسباي:

Jean Raspail, *Le Camp des saints*, Paris, Robert Laffont, 1973.

ونجد دراسة مثيرة للاهتمام حول النظرة إلى نهاية العالم باعتبارها "توقّفاً للعالم" في كتاب:

Jonathan Lear, *Radical Hope: Ethics in the Face of Cultural Devastation*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 2008.

كتاب آخر من كلاسيكيات أدب الكارثة:

Ernesto De Martino, *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, Turin, Einaudi, 1977.

أدافع هنا عن منظور آخر. نحن لا نمرّ بانتقال ثقافي وإنّما فعلياً بأزمة مفهوم الثقافة نفسه. ومن أعراضها، أزمة اليوتوبيات وكذلك تمدّد النُظم المعيارية. وهو ما سأحرص على التوسّع فيه.

وابتداءً من ملاحظة أنّ الحركات الاحتجاجية اليوم هي حركات دفاعية: يرى الجميع أنفسهم منتمين إلى أقليات مهدّدة يتعيّن الدفاع عن حقوقها وفضاءاتها المحمية (فضاءات آمنة (safe spaces)، مناطق للحماية، تجمّعات سكنية مسوّرة (gated communities)، حدود وطنية). أما اليوتوبيات الكبرى ذات النزعة الكونية فقد ماتت أو تعيش بصعوبة ضمن أشكال راديكالية يائسة (الإرهاب بأنواعه كافة)، وحتّى "عودة الأديان" المزعومة أخفقت في أن تغزو مجدداً المجتمعات ولم تعد تتعلّق بغير الخلاص الفردي. وتحوّل عصر الحكم الألفي المنتظر (millénarisme) إلى كارثة. لا يُعدّ النضال ضد التغيّر المناخي بأي حال يوتوبيا كبرى، إنّما هو فقط محاولة لكبح الكارثة الآتية، والتي ينتظرها آخرون تحت مسميّات أخرى. والشيء الوحيد الذي يملأ شيئاً فشيئاً فراغ الرجاء هذا هو نظام قوانين، ومحظورات، وإجراءات بيروقراطية قامت "معجزة الإنترنت" بتحويلها فحسب، جاعلة كلّ شخص بيروقراطياً لذاته ورقيباً صغيراً على نفسه وعلى الآخرين تحت طائلة الاختفاء من الوجود.

لماذا تترافق تحوّلات يُفترض أنّها صارت باسم حريّة أكبر للفرد بتمدّد تقنين الممارسات الاجتماعية التي تُقلّص إلى حدّ بعيد المساحات "الداخلية" (الحميمي، الخاص، اللاوعي)؟ إنّي أدافع عن فكرة كون تحوّل "الثقافات" إلى نظم ترميزيّة صريحة يدمّر مفهوم الثقافة نفسه. أشير بـ"الترميز" إلى أي نظام يرمي إلى جعل كافة أشكال التواصل والعلاقات بين البشر أحادية الدلالة وخطية. لا تحيل الإشارة إلى القيم عندئذ إلى ثقافة ولا إلى نمط حياة أمثل، وإنّما إلى معايرة السلوكيات طبق إشارةٍ مبهمة ومشوَّشة إلى أهداف

معيارية؛ انظر مثلاً إلى حساب "التفوّق" في الجامعات، وهو ما سنعود إليه لاحقاً. هذا الترويج لـ"نقاط المكافأة" والسعي المترتّب عنه للامتثالية والذي أصبح ممنهجاً اليوم في الصين في الحياة اليومية لكلّ مواطن، هما الأفق الضمني لتمدّد النظم المعيارية هذا.

أوضِح أنّ هدف هذا الكتاب ليس إيجاد علاقة سببية (بنيوية أو وقتية) بين هذه المستويات الأربعة. من البديهي أن ثمة تتابعات وتزامنات. ظهرت الإنترنت في أعقاب ثقافة الستينيات وتطوّرت بالتوازي مع النيوليبرالية المالية، لكنّها كانت في الأساس طلبيةً من... الجيش، البعيد عن كونه ملاذاً لثقافة [الحركة الطالبية في أيار/ مايو] ١٩٦٨. بدأت موجات الهجرة العمالية الكبيرة تصل أوروبا منذ الستينيات في الوقت الذي كانت فيه الأخيرة تُبنى. أتى المهاجرون في سياق انحسار للمسيحية سابق لانتقالهم، لكنهم ظهروا كأطراف مشاركة فيه، وهم منه براء. مثال آخر عن علاقة ترابط ملتبسة: تترافق النيوليبرالية المالية مع ثقافة فردانية ذات نزعة كونية حاملة لأفكار أيار/ مايو ١٩٦٨، ومع ذلك فإنّ المسؤولين السياسيين الأوائل الذين فرضوها (ريغان Reagan وتاتشر Thatcher) ينسبون أنفسهم إلى القيم الأسرية والدينية والتقليدية. كذلك الأمر بالنسبة إلى الشعبوية المعاصرة التي يمكن أن تكون حاملة لقيم تحررية ومناهضة للدين (خيرت فيلدرز Geert Wilders في هولندا) أو أن تدافع، على العكس، عن الأسرة والتقاليد الدينية (الحركة المساندة لترامب Trump في الولايات المتحدة الأميركية). من غير المجدي البحث عن متغيّر مستقل ومتغيّرات تابعة (وهو منهج يهيمن اليوم للأسف على العلوم الاجتماعية). لدينا حزمة نزعات، وأنماط حياة، وقيم، وابتكارات تقنية، وممارسات اقتصادية تشكّل نظاماً على نحو انسيابي ولكنه كثيراً ما يكون نِزاعياً وفوضوياً. إنّ البحث فيه عن خطة، أو مشروع، أو مجموعة تتولى التدبّر، والتوقّع، والتخطيط لتحوّل العالم

هذا هو فعل يقع ضمن ما يسمى بنظرية المؤامرة، وهي أبعد ما تكون عن اللاعقلانية، بل تُطوِّر عقلانية مفرطة هدفها هو إيجاد العامل المفسِّر[١].

سألتزم إذاً بالمفهوم الذي أورده ماكس فيبر Max Weber حين تحدّث عن تآلفات انتقائية (وليس عن سببية) بين الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية: لم يقل فيبر أبداً إنّ البروتستانتية سمحت بظهور الرأسمالية التي كانت موجودة سلفاً في شكلها المصرفي، ولا إنّ البروتستانتيين رأسماليون أفضل من الكاثوليك أو اليهود. لقد لاحظ فقط تآلفاً عميقاً بين الممارستين، مع أنّهما نشأتا في استقلالية تامة عن بعضهما البعض. لكنّ هذا التآلف يساهم بدوره في إرساء نظام، وإضفاء معنى، وحتى في بناء سردية كبرى.

ومن ثم، فأنا لا أتساءل عن أسباب هذه التآلفات الانتقائية وإنّما عن تبعاتها، وبالأخص عن الطريقة التي يمكن بها أن "تتخثّر"، وتدعم بعضها بعضاً، وتخلّف إضفاء شرعية، وإقراراً ذاتياً، وتجعل بالتالي أيّ طعن في الرابط الذي يجمعها أكثر صعوبة. وعلاوة على النقاشات الفكرية، أسعى إلى فهم كيف يمكن أن يكتسي هذا الأمر معنى في الحياة اليومية.

لننظر إذاً في التسلسلات الأربعة للقطيعة الحضارية التي جرت في نفس الحيّز الزمني، الوجيز جداً، بين عامَي ١٩٦٠ و٢٠٠٠، أي على امتداد جيل (هو، للمصادفة، جيلي).

---

١ اللجنة الثلاثية، مجموعة Bilderberg، المنتدى الاقتصادي العالمي، مؤسسة المجتمع المنفتح لجورج سوروس George Soros، أو مجلس العلاقات الخارجية (التي لها على الأقل وجود، على عكس المتنورين (Illuminati). مثال جيد عن هذه الصلات الخيالية هو كتاب بات يور Bat Ye'or، *Eurabia* الذي تشرح فيه المؤلفة أنّ المفوضية الأوربية فتحت عمداً أبواب أوروبا أمام الهجرة العربية لتنال رضاء دول الخليج في أعقاب أزمة النفط عام ١٩٧٣ (دون النظر إلى أنّ هذه الهجرة قد بدأت قبل ذلك بطلب من الصناعيين الأوروبيين الباحثين عن يد عاملة ودون اعتبار أنّ أمراء الخليج لا يكنّون أيّ تضامن مع الجماهير العمالية المغاربية).

ثورة ١٩٦٨ وحرب القيم

تمثّل الستينيات نقطة تحوّل في تصوّر القيم. فهي بداية ثورة عالمية للشباب اتخذت أشكالاً متنوّعة (لم تكن الثورة الثقافية الصينية [مثلاً] لذية بأي شكل)، لكنّها بدأت بنزع الشرعية عن الماضي. إنّ تشكّل الشباب كفئة سياسية بعينها جديد في التاريخ: كان الشباب في الحركات الثورية السابقة (الفاشية والشيوعية) طليعياً، ولكنه لم يكن فئة مستقلة تُنتج قيَمَها الخاصة في قطيعة مع الأجيال السابقة. في العالم الثالث (آسيا وأميركا اللاتينية)، اتخذت ثورة الستينيات أشكالاً سياسية أكثر من كونها ثقافية. أما في الغرب، فإننا نجد خلف التعويذة الثورية، التي لم تفضِ إلى شيء وتلاشت في الإرهاب (منظمة العمل المباشر، الكتائب الحمر، مجموعة Baader)، أنّ اعتراضاً عميقاً على الثقافة السائدة (وعلى القيم التي تحملها) هو الذي انتصر في النهاية. وقد كانت مسألة الجنسانية في قلب المعركة؛ دعونا لا ننسى أنّه في فرنسا على سبيل المثال، بدأت حركة أيار/ مايو ١٩٦٨ بمطالبة الطلبة الدخول إلى السكن الجامعي للفتيات. أما في الولايات المتحدة، فقد سيطرت حركة الهيبيز على المشهد بما في ذلك في معارضة الحرب على فيتنام (Make Love Not War, Peace and Love...)، وكانت المطالبة الثقافية هي التي تُلهم الالتزام السياسي لا العكس.

كيف يمكن تلخيص فرادة ثقافة الستينيات الجديدة؟ إنّها متمركزة حول الفرد الراغب. وهي في البدء فردانية بصورة عميقة إذ تستهدف تحقيق الذات من خلال التحرّر من الإلزامات والتكليفات المسبقة (أي، بما في ذلك الجماعية). بمعنى ما، هي تتموضع في تواصل مع أيديولوجيا الأنوار التي تجعل من الفرد ومن حقوقه نقطة انطلاق الرابط الاجتماعي الذي ينعقد

من خلال العقد الاجتماعي بين أفراد أحرار ومستقلين عن أيّ تعالٍ[١]. ثمة هنا بالطبع علاقة للأمر بكانط Kant الذي كان يطرح بناء نظامِ قيَم جديد انطلاقاً من استقلالية العقل. لكن بجعله من إمكانيةِ المعرفة القوّةَ التي تتيح للفرد الخروج من موقع "الأقلية" (*sapere aude*، تجرّأ على المعرفة!)، لم يكن كانط يفكّر بمنطق القطيعة، بل كان على العكس في منطق تمجيد للأنوار التي كان قد قدّم لها عقلنة براغماتية ("تصرّف وفق القاعدة الأخلاقية") وميتافيزيقية (استحالة معرفة التعالي تجعل من العقل أساس القيم). عند جيل الستينيات، وهنا تكمن الجِدّة بالنسبة إلى الأنوار، تُعوِّض الرغبةُ العقلَ كأساسٍ للاستقلالية والحرية، ما يؤدي إلى مشروع تحرّر مختلف تماماً. فالاستمتاع شرعي بذاته. ثمة هنا، كما بيّنتُ ذلك في كتاب *L'Europe est-elle chrétienne?* [هل أوروبا مسيحية؟]، قطيعة عميقة مع الثقافة المسيحية، حتى المُعلمَنة. يمكننا بالتأكيد أن نطرح، على غرار فوكو Foucault، فكرة أنّ المسيحية ساهمت بقدر كبير في بناء "الجنسانية" كموضوع، في ما يتجاوز الحاجة الفيزيولوجية البسيطة، لكن الانقلاب القيمي الذي ساهم فيه التحليل النفسي كثيراً، أساسي: لم تعد الجنسانية خطيئة وإنّما طريقاً للارتقاء بالذات. ويكفي استحضار "شعارات" تلك الفترة: "أن تستمتع دون قيود"، "اعتبر رغباتك حقائق"، إلخ. تنتقل الفردانية إلى الجسد (my body is my business [جسدي هو شأني])، الذي يصير بدوره قيمة في ذاته. إنّها ثقافة نرجسية بالفعل[٢].

---

١ التعالي: كينونة فوق الوجود المادي ومفارقة له.
د. جبّور عبد النور – د. سهيل إدريس، **المنهل**، دار الآداب – دار العلم للملايين، الطبعة السابعة، بيروت ١٩٨٣. (م.)

٢ المرجع الكلاسيكي هنا هو الكتاب النقدي جداً لكريستوفر لاش:
Christopher Lasch, *La Culture du narcissisme. La vie américaine à un âge de déclin des espérances* (Norton, 1979), Paris, Flammarion, coll. "Champs", 2006.

أتحدّث عن ثورة لأنّ ثقافة الفرد الراغب بعيدة عن كونها مقصورة على عالم الهيبيز والمحتجّين الهامشي، بل غدت مهيمِنة: سرعان ما أُدرِجت في قوانين وعادات المجتمعات الغربية، مهما كان، على المدى المتوسط، الانتماء السياسي للحكومات. في فرنسا، سُمِح بحبوب منع الحمل في عهد دو غول de Gaulle في العام ١٩٦٧، وبالإجهاض في عهد جيسكار Giscard في العام ١٩٧٤؛ وقد شهد تعريفُ الأسرة والعلاقات الجندرية في عهده التحوّلات الكبرى من خلال القانون، وذلك في جانبين: الفصل بين الجنسانية والإنجاب، وإعادة تعريف العلاقات بين الأزواج والزوجات على نحو تعاقدي ومتكافئ. في الولايات المتحدة، جرى التصويت على اقتراح تنقيح قانون لتحقيق المساواة بين الرجال والنساء (الذي سترفضه الولايات لاحقاً) من قبل أغلبية من الحزبين في الكونغرس في العام ١٩٧٢، وكذلك الأمر بالنسبة إلى الزواج المثلي لاحقاً في معظم الدول الأوروبية. لقد حصل أثر لا رجعة ممكنة عنه: فالقوانين التي تمدّ نطاق الحريات الجنسية، وإمكانيات الإنجاب، وحق الإجهاض، وإعادة تكوين التشكيلات الزوجية لم تلغها بتاتاً تقريباً أيّ أغلبية محافظة، حتى إن كانت قد أدانتها حينما كانت في المعارضة. وتبيّن الاستطلاعات أنّ روح ١٩٦٨ التحررية في ما يتعلّق بالعادات والأسرة تتجاوز الانقسامات الحزبية وتتمدّد منذ خمسين عاماً[1].

لهذا يمكننا الحديث عن تغيّر المَنسَق الثقافي، وحتى الأنثروبولوجي، لأنّ هذا التغيّر ليس مبنياً على أيديولوجيا سياسية ولا على وصول حزب استبدادي إلى السلطة. تترافق تحوّلات القانون مع تحوّلات العادات.

١ في ما يخص فرنسا، انظر استطلاع الرأي:
La Position des Français(es) sur la PMA, la GPA et le don des gamètes (Ifop, 2021).
في الولايات المتحدة الأميركية، لم يشمل التقييد الصارم للإجهاض في غمرة رئاسة ترامب سوى بعض الولايات وقد رفضته غالبية الرأي العام. وهو لم يكن ممكناً إلا من خلال لعبة التعيينات في المحكمة العليا وليس عبر انقلاب الرأي العام.

وهي من فعل المجتمع، وليست من فعل سلطة سياسية جديدة: إنّ المجتمع المدني هو الذي تغيّر.

أدرك البابا بولس السادس فوراً مركزيّة الجنسانية في الثورة الثقافية، إذ نشر منذ صيف العام ١٩٦٨ رسالة بابوية *Humanae Vitae* لتذكير المؤمنين بأنّ لا مكان للجنسانية خارج إطار الإخلاص الزوجي والإنجاب. فيما استغرق الإنجيليون الأميركيون وقتاً أطول لرد الفعل وجعل مسألة الإجهاض في جوهر معركتهم ضد العادات الجديدة (في حين لم يكن لهذا الموضوع أي دور في عظاتهم قبل السبعينيات[1]). وهكذا ظهرت في السبعينيات في الدول الغربية ما يسمى بـ"culture war" التي اتّخذت أشكالاً مختلفة من بلد إلى آخر. أفضّل ترجمة culture war إلى "حرب قيم"، لأنّها تجري في داخل الثقافة الغربية ذاتها. وهي عكس "صدام الحضارات"، الذي يُفترض أنّه يضع الثقافة الغربية، المُتصوّرة كوحدة نسبية، في مواجهة الثقافات الأخرى. تناول الكتاب التأسيسي لجيمس د. هنتر James D. Hunter الـ"culture war" بالتحليل وكانت العبارة نفسها عنواناً له[2].

أما في الولايات المتحدة فالانقسام واضح جداً. وقد ظهر منذ حملة عام ١٩٦٤ الانتخابية حول ترشّح الجمهوري باري غولدواتر Barry Goldwater: من جهة، تيار محافظ عند الجمهوريين، شديد التحفّظ تجاه حركة الحقوق المدنية التي كانت قد أشعلت لتوّها البلاد بقيادة مارتن لوثر كينغ Martin Luther King، ومن الجهة الأخرى، الديموقراطيون المنفتحون على قيم التحرّر الجديدة وعلى حقوق الأقليات. بعد إخفاق غولدواتر، أخذ اليمين المسيحي بقيادة الإنجيليين المشعلَ وحقق انتصار ريغان في العام ١٩٨٠.

1 Kristin Kobes Du Mez, *Jesus and John Wayne: How White Evangelicals Corrupted a Faith and Fractured a Nation*, New York, Liveright Publishing Corporation, 2021.

2 James Davison Hunter, *Culture Wars: The Struggle To Control The Family, Art, Education, Law, And Politics In America*, New York, Basic Books, 1991.

وسيتكرر الأمر في عام ٢٠١٦ مع ترامب.

هذه الرهانات المجتمعية غير مرتبطة بالخيارات الاقتصادية أو الجيوستراتيجية (مثلاً، كان الحزب الجمهوري، على التوالي، تدخّلياً وانعزالياً في ما يتعلّق بالتبادل الحر أو عودة الرسوم الجمركية). فالقيم المحافظة مركّزة حول الأسرة التقليدية، وتكامل الأدوار الجنسية، ومعارضة الإجهاض ثمّ الزواج المثلي. ليس كل المؤمنين بالتأكيد منضوين تحت لواء التحالف المسيحي، لكن المؤمنين الليبراليين يرفضون أن يجعلوا من إيمانهم شأناً عاماً، على عكس الإنجيليين من اليمين.

في أوروبا، تصدّرت الكنيسة الكاثوليكية الاعتراض على القيم الجديدة. لئن كان *Humanae Vitae* للبابا بولس السادس موجهاً مبدئياً للكاثوليك، فإنّ البابا بندكتوس السادس عشر سيدافع بعد ذلك بأربعين عاماً عن "مبادئ غير قابلة للتفاوض"، هي الحياة، والأسرة، والحرية الدينية، في كلّ لقاء له مع برلمانيين أو سياسيين أوروبيين. ويدافع فلاسفة كاثوليك على غرار بيار مانون Pierre Manent أو مارتشيللو بيرا Marcello Pera، عن العودة إلى مفهوم القانون الطبيعي من أجل محاربة ما يعتبرونه تجاوزات نظرية حقوق الإنسان التي لا تستند إلى أي قيمة متعالية. أمام مجتمع انحسرت فيه المسيحية بدرجة كبيرة، تحاول الكنيسة إيجاد حجج لا تقتصر على إقناع المؤمنين: فالمبادئ غير القابلة للتفاوض ليست فقط تعبيراً عن القانون الإلهي، وإنما هي، وفقاً لعالم اللاهوت القديس توما الأكويني، من القانون الطبيعي ويعني التخلي عنها تدمير المبادئ الأنثروبولوجية للمجتمع البشري[1].

يكمن الإشكال بالنسبة إلى الكنيسة في أوروبا في أنها لم تعد تجد واسطة

---

١ حول هذا النقاش، انظر:

Olivier Roy, *L'Europe est-elle chrétienne?* Paris, Seuil, 2019; Pierre Manent, *La Loi naturelle et les droits de l'homme*, Paris, PUF, 2018.

سياسية (عدا في بولونيا) منذ نهاية زمن الديموقراطية المسيحية الرغيد: تتراجع أحزاب اليمين الكلاسيكي الكبيرة (المحافظون الإنكليز، الاتحاد الديموقراطي المسيحي الألماني، التجمع من أجل الجمهورية الفرنسي، ولاحقاً الحزب الشعبي الإسباني وFianna Fáil الحزب الجمهوري الأيرلندي) أمام الوضع الجديد للرأي العام، بينما لم يعد الديموقراطيون المسيحيون يجدون مكانهم في هذا الجزء من الطيف السياسي لأنّ وفاءهم للعقيدة الاجتماعية للكنيسة يمنعهم من أن يكونوا في جوقة النيوليبرالية المسيطرة عليه. يُقرّ اليمين النيوليبرالي قيم الستينيات الجديدة رغم استياء المحافظين الذين يجدون أنفسهم أقلية بشكل متزايد[١]. إنّ تحوّل الرأي العام، في الغرب على الأقل، مدهش: في أيرلندا، نصّ الدستور على منع الإجهاض في العام ١٩٨٣ بـ٦٣% من الأصوات، بعد ذلك بجيل، في العام ٢٠١٨، جرى التصويت على حرية الإجهاض بأغلبية مكافئة. وفي الولايات المتحدة، في كاليفورنيا، رُفِض الزواج المثلي في العام ٢٠٠٨ على إثر استفتاء لكن القضاء أعاده في العام ٢٠١٣، فيما سمحت به المحكمة العليا، رغم أغلبيتها الجمهورية، في العام ٢٠١٥. أتت التراجعات الوحيدة (إجهاض، حقوق مجتمع الميم) من نشاطية محكمة عليا يحكمها اليمين المحافظ، وليس من تطوّر الرأي العام الذي بقي ليبرالياً في مسألة العادات. في أوروبا الغربية، لا تريد مارين لوبان Marine Le Pen، ولا ماتيو سالفيني Matteo Salvini، ولا خيرت فيلدرز، ولا حتى إيريك زيمور Eric Zemmour العودة عن [حق] الإجهاض أو الزواج المثلي[٢]. في المقابل، في الولايات

1 “Elèves “transgenres”: Najat en a rêvé, Blanquer l’a fait”, causeur.fr, 12 octobre 2021.

٢ بالنسبة إلى زيمور انظر:

Michel Janva, “Éric Zemmour: ‘le mariage homosexuel est une erreur et c’est à l’origine de toute la suite, mais il ne faut pas forcément rouvrir le sujet’”, 21 octobre 2021.

المتحدة، استولى اليمين المسيحي مع ترامب على الحزب الجمهوري دون أن يحقق رغم ذلك خرقاً ذا شأن في الرأي العام.

من جهة أخرى، يقرّ اليمين المحافظ بهزيمته، آسفاً لتغيّر العادات الذي يقود الغرب إلى التراجع. والكتاب الأيقوني حول هذا الموضوع هو *L'Ame désarmée* [الروح العزلاء] لآلان بلوم Allan Bloom الذي نُشر في الولايات المتحدة في عام ١٩٨٧ (رغم أنّ الأخير يرفض أن يصنَّف ضمن اليمين)، ولاحقاً *Comment être chrétien dans un monde qui ne l'est plus: Le pari bénédictin* (2017) [كيف تكون مسيحياً في عالم لم يعد كذلك: الرهان البندكتي]، لرود درير Rod Dreher، والذي سرعان ما نُقل إلى لغات أوروبية عدة، ويقرّ بأنّ المسيحيين أضحوا أقلية ولم يعد في وسعهم فرض قيمهم. كما يعترف بذلك روس دوثات Ross Douthat، الكاتب المحافظ في صحيفة *New York Times*: "ما فتئت أرض يسوع[١] التي رأيناها في صور الليبراليين الساخرة بعد [انتخابات] ٢٠٠٤ تتقلّص منذ ذلك الحين، ولم تنفك القيم الليبرالية المتصلة بالمجتمع من التقدّم حول قطاع واسع من المسائل"[٢].

إنّ الفصل بين الانتماء السياسي والخيارات الأخلاقية واضح جداً في العلاقة بالاقتصاد، فقد تبيّن منذ السبعينيات أنّ المبادئ التي ترافق والعولمة

وأيضاً:

"Eric Zemmour n'est pas pro-vie", 24 octobre 2021, lesalonbeige.fr.

١ رسم ساخر تداوله رواد الإنترنت لخريطة كندا مُضافة إليها الولايات الأميركية التي صوّتت لمرشح الحزب الديموقراطي جون كيري باللون الأزرق، الولايات المتحدة الكندية، وأرض يسوع أو Jesusland المكوّنة من الولايات الأميركية التي صوّتت للمرشح الجمهوري جورج بوش الابن في رئاسيات ٢٠٠٤ باللون الأحمر. (م.)

2 *The New York Times*, 3 octobre 2021.

يذكر روس دوثات استطلاع معهد Pew:

www.pewforum.org/2019/10/17/in-u-s-decline-of-christianity-continues-at-rapid-pace/.

والنيوليبرالية (الفردانية، اللذية، "كل شيء ممكن"، "do it yourself" [افعلها بنفسك]، "self improvement" [تطوير الذات]، الكوسموبوليتانية) هي أقرب من حاملي أفكار حركة ١٩٦٨ منها إلى المحافظين.

أخيراً، دعونا نشير، لأننا سنعود إلى التطرق إلى ذلك، إلى أنّ الارتداد على التساهل المبالغ الذي تكتسيه أفكار ١٩٦٨ (التسامح تجاه البيدوفيليا، الحرية الجنسية المكرّسة في خدمة الهيمنة الذكرية) سيحصل منذ العام ٢٠١٠، ليس من خلال عودة إلى المبادئ التقليدية وإنما من داخل مَنسَق حركة ١٩٦٨ نفسها وباسم قيم الفردانية والحرية ذاتها. وما سيكون موضع إدانة، من قبل النسوية على وجه الخصوص، هو الإبقاء على علاقات السلطة تحت غطاء تقدير الرغبة، التي يُفهم منها الرغبة الجنسية (الذكرية) الفيّاضة: لا تروّج حملة MeToo [أنا أيضاً] للأسرة التقليدية وإنما تندرج على العكس ضمن نقد أكثر راديكالية للثنائي غيري الميول الجنسية. ليست MeToo طهرانية جديدة وإنما محاولة لتقليص تناقض مبدأ الحرية.

يمكن أن يبدو نموذج أفكار ١٩٦٨ "أبيض" أساساً، يحمله جيل طفرة المواليد (baby–boomers) الذي شهد توسّعاً اقتصادياً غير مسبوق. وهو بالتالي غربي بالأساس. ومع ذلك فإنّ "ثقافة" الستينيات سرعان ما تعولمت. والجديد هو أنّ عولمتها تجري من خلال "الثقافات الفرعية" أكثر منها من خلال الثقافة المهيمِنة: موسيقا، ثقافة شبابية، ووسائل إعلام بديلة (ولاحقاً فيسبوك، وتويتر، وإنستغرام، وتيك توك، إلخ)، وهي أدوات يمكن استخدامها مباشرة من قِبل "الخاضعين للهيمنة". كذلك توسّع انتشار اللغة الإنكليزية من خلال دمقرطة استخدام اللغة عالمياً (وهو على العكس تماماً من عولمة اللغة الفرنسية في القرن الثامن عشر التي تبعت العادات الأرستقراطية؛ كان يتوجّب تشغيل مربية فرنسية!). الظاهرة نفسها بخصوص الطبخ (الأكلات السريعة من ماكدونالدز إلى الكباب)، والأثاث

من IKEA، ونمط لباس الشارع (streetwear)... لنُشِر في هذه المرحلة إلى أنّ العولمة ما بعد ١٩٦٨ ليست تثاقفاً في ثقافة "كبيرة"، وإنما بث لسلسة من النظم الترميزية: صار ترميز الحياة اليومية مستقلاً عن الثقافات الأصلية التي تستقبله، وهو يعيد إنتاج نفسه في فضاء افتراضي.

إنّ ردّة الفعل المحافظة ضد روح أيار/ مايو كانت بالفعل "ارتكاسيةً"، وحتى رجعيةً: فهي تريد العودة إلى وضع سابق وتلعب على وتر الحنين الحزين والمتسلّط. ووفقاً لكونها من اليمين أو من اليسار فهي تعتزم العودة إما إلى الميثاق الجمهوري (العقد الاجتماعي في إطار الدولة الأمّة)، أو إلى تجذّر الثقافة في تعالٍ، يمكن أن يكون الدين أو طبيعةً بشرية مبجّلة ومقدسة. تكمن المشكلة بالنسبة إلى اليسار في تحديد المجموعة التي ينطبق عليها العقد الاجتماعي، ومن هنا يأتي الحنين إلى الدولة الأمّة وحدودها؛ لأنّ موضوع العقد الاجتماعي، وهو أساس المبدأ الجمهوري، لا يمكن أن يكون فاعلاً في أنظمة اجتماعية حيث تكون الهيمنة منتشرة: يبدو العقد الاجتماعي حينها كأسطورة تخفي سيرورات الاغتراب والهيمنة[١]. أما بالنسبة إلى المحافظين الذين لم يقبلوا بنظرية العقد الاجتماعي قَط فهم إما يستعيدون الكلام المكرر القديم حول الشعب والعنصر والإثنية أو يرجعون إلى نظام إلهي، إنما يتعثرون بالعلمنة المتسارعة للعالم الحديث وانحلال السعي الروحي في السعي إلى السعادة الفردية[٢]. يريد الجانبان في جميع الأحوال رد الاعتبار إلى الثقافة (التي

١ إنّ نقد الوهم الليبرالي هو بطبيعة الحال في جوهر الماركسية. لكننا نجده مؤخراً في مواضيع أخرى، على سبيل المثال عند النسوية كارول باتمان Carole Pateman التي تستعيد حجة متواترة عند المحافظين (ولكن من منظور مختلف طبعاً): مشكلة العقد الاجتماعي هي أنّ الرابط الاجتماعي ليس مبنياً على انتساب حر، وهو يسبق الفرد في أشكال أخرى (أسرة، جماعة، أمّة بالنسبة إلى المحافظين، البطريركية بالنسبة إلى باتمان).

٢ تُظهر حالة آلان بلوم أيضاً، وهو الأقرب إلى كونه "جمهورياً"، صعوبة الإبقاء على تعالي المعرفة والثقافة أمام مطلب دمقرطة هذه الثقافة نفسها.

تمثّل الثقافة الرفيعة شكلها الأكثر اكتمالاً)، ولكنهما يصطدمان بالتحالف الواقع بين روح أيار/ مايو والنيوليبرالية.

الإخفاق مندرج إذاً في هدف الجمهوريين (بالمعنى الأوروبي وليس الأميركي، أي أولئك الذين ينتسبون إلى فلسفة الأنوار والدولة الأمّة) كما المحافظين: في غياب إمكانية الاستناد إلى مخيال مشترك، لا يمكن أن تُفرض "إعادة الغزو" إلا عبر سلطة أو من خلال إعادة تحوّل مفترضة لغالبية المجتمع وهو ما سيكون معجزة[١].

لكن بيداغوجيات "إعادة التأهيل" السلطوية لا تعمل أبداً، وخاصة في عالم الإنترنت، بينما لا تحدث المعجزات إلا بحصول كارثة... قد يصل البعض إلى تمنّيها: إذ يسكن الانبهار بنهاية العالم (ربما في شكل حرب أهلية آتية) أناشيد الانحطاط[٢].

في حقيقة الأمر، يقع النظام المعياري، الذي ينتشر اليوم، ضمن النيوليبرالية أكثر منه ضمن الحنين الجمهوري أو الديني.

---

١ انظر وجهة نظر كاثوليكية تقليداوية عند ميشال جانفا Michel Janva: "يجب أن يرتكز الجهد من البداية، لاسيما في المجال الثقافي، على إفهام أنّ القيم التي نحملها أساسية للبشر كافة. من أجل هذا، فإنّ فكر غوستاف تيبون Gustave Thibon مثلاً، يشكّل دعماً ثميناً للغاية. وهو الذي كان يؤكد أنّ ليس لأغلبية، مهما كانت، أن تقرّر ما هو حقيقي وخيّر، بل إنّ الأمر على العكس يتعلّق بضمّ غالبية المواطنين إلى الحق والخير". إنّ الثقافة هي أيضاً نمط حياتنا اليومية، ثقافة العمل، والمدرسة، والعائلة، حيث يعود الأمر إلى التأكيد من خلال شهادتنا ضرورةَ وجود تعالٍ للخروج من المادية والفردانية... حينها يمكن أن يحصل التغيير الحقيقي وهو التوافق المستعاد مع هذا القانون الطبيعي المدرج في جوهر البشر والمجتمعات منذ الأزل من قِبَل خالق كل شيء".

(lesalonbeige.fr, 12 mai 2012).

٢ انظر مثلاً كتابَي:

Soumission de Michel Houellebecq (Paris, Flammarion, 2015)

Les événements de Jean Rolin (Paris, POL, 2015).

هذا الانبهار بالكارثة حلّله ميكائيل فوسيل Michaël Fœssel في:

Après la fin du monde (Paris, Seuil, 2012).

النيوليبرالية: التسليع ونقل النشاط

إنّ النيوليبرالية هي التعميم المطلق لسوق حرة لم تعد مبنية على الإنتاج وإنما على الأَموَلة (financiarisation) والتسليع النسقي لكل ما لم يكن بالضرورة سلعة. نحن لا نتطرق هنا إلى الجوانب الاقتصادية البحتة، ولا حتى السياسية، ولكن إلى أثر هذا التوسّع في حقل الثقافة والقيم[1].

فكّر ماركس بالفعل في تسليع الرأسمالية للعالم، ولكنه وضع له حدوداً: كان يتعيّن وجود قيمة استعمالية ومقياس العمل من أجل جعل شيء أو خدمة ما "سلعةً". اليوم، تجهل السوق هذه الحدود: لم يعد ثمة سوى قيمة تبادلية.

يصوّر تلفزيون الواقع امتداد مجال التسليع إلى الحياة الخاصة (كان برنامج Loft Story رائد هذا النوع في فرنسا، وهو بمثابة مَنسَق لجميع أشكال عرض الذات اللاحقة، لا سيما على وسائل التواصل الاجتماعي): يجب أن يظهر كلّ شيء من الحياة اليومية للشخص دون وساطة ولا انتقاء. أينما كان، المشاعر مقنّنة، مصنّفة، و"موزونة": يمتد مفهوم *pretium doloris* [ثمن الألم] اللاتيني القديم ليشمل أدنى انزعاج يمكن التعويض عنه، على شرط إثبات المعاناة طبعاً، أي أن نُظهرها ونتمكن من تقديرها ووضعها في سلّم قياس. إنّ الرموز غير القابلة للاستبدال (non–fungible tokens NFT) تعني أنّ أيّ "موضوع"، معزول عن سياقه أو استعماله، يكتسي قيمة سوقية

---

١ للبعد الاقتصادي، انظر:

David Harvey, *A Brief History of Neoliberalism*, Oxford University Press:

"إنّ النيوليبرالية هي في المقام الأول نظرية ممارسات سياسية واقتصادية تفترض أنّ الرخاء البشري يمكن أن يعزّز من خلال تحرير المبادرات والكفاءات الفردية في بعث المشاريع في إطار مؤسسي يتّسم بقوانين صارمة للملكية الخاصة، والأسواق الحرة، والتبادل الحر (...) وإذا ما كانت الأسواق غير موجودة (في مجالات على غرار الأرض، والمياه، والتعليم، والرعاية الصحية، والضمان الاجتماعي، وتلوّث المحيط)، فيتوجب خلقها بإجراءات من الدولة إن لزم الأمر".

حتى دون تحويله إلى عمل فني (كما فعل ذلك مارسيل دوشان Marcel Duchamp من خلال عرض مَبوَلة في متحف). إنّها token: موضوع تبادل، دون مضمون، ودون ادّعاء اكتساء معنى (وهو ما كانت لا تزال تدّعيه الأعمال الفنية الحديثة، حتى الأكثر "فراغاً" أو "لا جدوى" مثل التي لجيف كونز Jeff Koons، بعمله Bouquet de tulipes [باقة زنابق] المبتذل الذي أراده أن يكون تكريماً لضحايا تفجيرات باريس في العام ٢٠١٥). تعوّض القيمة التبادلية القيمةَ الاستعمالية.

هكذا يُختزَل سجل المشاعر إلى سلسلة من الـtokens. قدّمت إيفا اللوز برهنة مميزة حول تسليع المشاعر، سواء على مستوى تطوّر العلاجات النفسية بمختلف أنواعها أو تقييم المعاناة النفسية، بهدف تحديد العطل والضرر[١]. بالتالي، ينجرّ عن ضرورة قياس وحماية هذه السلع الجديدة تمدّد المعيارية وإقحام القضاء. ليس لهذه المعيارية غاية خِلاقيّة، (لا "خير" منها)، إنّها معيار بلا "قيمة" (ولكن بثمن يتعيّن دفعه)، تلك هي مفارقة النيوليبرالية[٢].

إنّ الأثر الأكثر وضوحاً للنيوليبرالية هو أزمة الرابط الاجتماعي، بالتوازي مع زوال الأقلمة الذي ينجرّ عنها. كانت نظرية كينز Keynes الاقتصادية التي هيمنت على العالم الغربي بعد الحرب العالمية الثانية تطرح عقداً اجتماعياً جديداً بين رأس المال والعمل مبني على التفاوض المستمر بين النقابات وأرباب العمل: كانت تشجع إذاً الاعترافَ بطبقة عاملة، مرتبطة بالحيّز الإقليمي، ومندمجة في اللعبة السياسية على المستوى الوطني (الديموقراطية

1 Eva Illouz, *La Fin de l'amour*, Paris, Seuil, 2020, et *Les Marchandises émotionnelles. L'authenticité au temps du capitalisme*, Paris, Premier Parallèle, 2019.

٢ تلك النظرية التي تدافع عنها بياتريس إيبو وديفيد غريبر:

Beatrice Hibou, *La Bureaucratisation du monde à l'ère néolibérale*, Paris, La Découverte, 2012, David Graeber, *Bureaucratie. L'utopie des règles* (Montréal, Melville House, 2015), trad. Françoise Chemla, Paris, Les Liens qui Libèrent, 2015.

الاجتماعية أو الديموقراطية المسيحية)، ومُثمَّنة من خلال نشاطها الإنتاجي. كان هذا يفترض تجذّر الاقتصاد في واقع اجتماعي (مكانة اجتماعية)، وسياسي (تمثيل عبر الأحزاب)، وحتى أنثروبولوجي (تطوّر الثقافات الفرعية العمّالية).

تقطع أَموَلة الاقتصاد على حساب الإنتاج مع هذا التجذّر. إذ تدور إزالة الأقلمة في نقل الأنشطة والمؤسسات؛ وهكذا يختفي حيّز الطبقة الاجتماعية، وحيّز الصراع الاجتماعي، ولكن أيضاً حيّز الميثاق الاجتماعي. لا يعني نقل النشاط أنّ مؤسسة صناعية ما تنتقل إلى مكان آخر وتعيد خلق الشأن الاجتماعي محلياً: إنّها تبقى مترحّلة ولا ينتج عنها سوى خلق وظائف عرَضية. إلا أنّ ثمّة صلة بين الأقلمة والتشاركيّة الاجتماعيّة وتقاسم ثقافة واحدة (سواء كانت ثقافة بالمعنى الأنثروبولوجي أو فقط ثقافة فرعية). لم يعد الأساس الاجتماعي والمكاني الضروريين لتطوّر الثقافات العمّالية متوفراً: اختفت مثلاً لجان المؤسسات التي تشرف على الترفيه عن العمّال، لا سيما المصائف للأطفال، فاختفت بالتالي التشاركيّة الاجتماعيّة. يطمس تعويض الأجير بالفرد صاحب المشروع الحدود الطبقية ويوهِم بأنّه في إمكان الجميع أن يكونوا أصحاب مشاريع، جاعلاً في الوقت نفسه هذا الفرد ذاته مسؤولاً عن هشاشته الخاصة وقائماً عليها (إنّها الأَوبَرة[1]). ذاك ما لاحظه برتران آركور Bertrand Harcourt: "يفترض فيسبوك فكرة الفرد الذي تحركه روح ريادة الأعمال ويروّج لها، وهي المرتبطة ارتباطاً وثيقاً بنظرية رأس المال البشري لمدرسة شيكاغو"، أي النيوليبرالية[2].

ليس المكان هو السبب الوحيد في زوال الأقلمة هذا، بل الزمان أيضاً.

---

١ Uberisation مصطلح يحيل إلى نموذج أعمال شركة Uber في الخدمات. (م.)

2 Bernard E. Harcourt, *La Société d'exposition. Désir et désobéissance à l'ère numérique*, Paris, Seuil, 2020.

تتطلب الثقافة، كما يقول أرسطو Aristote بشكل آخر، نوعاً من الترفيه، أي وقتاً من الانفصال عن العمل (وهو أمر تمنعه الهشاشة والحركية) ونوعاً من الحياة الجماعية[١]. لقد ولّى هذا الزمن: لم تعد ثمّة حدود بين العمل والحياة الخاصة، لأنّ العمل لم يعد جماعياً. قام العمل عن بعد والحجر اللذين فرضهما مؤخراً كوفيد-١٩ فقط بتنظيم نزعة كبيرة وجعلها عاديةً. بهذا المعنى، فإنّ الوباء بالغ الحداثة.

تُضعف النيوليبرالية الدولة الأمّة لأنّ الأخيرة لم تعد لها الإمكانات (ولا الإرادة غالباً) للتدخل في المجال الاقتصادي الذي يستعصي عليها الإحاطة بفاعليه وبمنطِقه؛ كما أنّ لا سيطرة لها على قوى العولمة. يمكن لعنصر محلي (قبيلة، طائفة، شبكة "نظراء"، مجموعة ناشطين، جزء من الإقليم) أن يتصل بالعالم دون المرور بمرحلة الدولة أو وساطتها: إنها العقلمة[٢] (glocalisation). لا تهتم النيوليبرالية بالرابط الاجتماعي. وتلخص مارغريت تاتشر نظرة الأخيرة الأنثروبولوجية بصورة جيّدة في ما ينقله عنها ديفيد هارفي: "لا يوجد شيء اسمه مجتمع، فقط أفراد، رجال أو نساء، وكذلك

١ وضع يلخصه ما يلي بصورة جيّدة جداً: "بالتزامن، ينجرّ عن الهيكلة الشبكية للرأسمالية ما بعد الفوردية تضمين السيطرة لدى الموظفين وهي تتطلب تحسيناً ذاتياً متواصلاً يقدّم على أنه استثمار ذاتي. يرمي تحويل الفرد إلى مؤسسة ورائد أعمال كوني إلى إخفاء التمييز بين الرأسمالي والعامل، وبين رجل الأعمال والمواطن. صار العمّال "رأس المال البشري" وهم يمتلكون أنفسهم كأصول، كلٌّ مسؤول عن قيمته الخاصة. وهذا مدمج في مفهوم "الكفاءة"، الذي يخلط بين الشخص وقوّة عمله. إنّ إجراءات على غرار جعل روتينات العمّال فردية واستخدام نظم أجور ومكافآت على الأداء من قبل المشغّلين توهن الممارسة الجماعية للنقابات، التي حسّنت تاريخياً من الظروف الجماعية، وتُعامل كلّ عامل فرد كمقاول"

Chi-Chi Shi, "La souffrance individuelle (et collective) est-elle un critère politique?", *Historical Materialism*, 26 (2), 2018. Version française de Sophie Coudray et Selim Nadi.

٢ مصطلح يجمع بين العولمة والأقلمة. (م.)

عائلاتهم. وينبغي أن تمّحي جميع أشكال التضامن الاجتماعي لفائدة الفردانية، والملكية الخاصة، والمسؤولية الشخصية، والقيم الأسرية"[1]. تعكس تاتشر هنا مفارقة السياسي المحافظ النيوليبرالي الأساسية: فهي تدّعي في السياسة الدفاع عن القيم التقليدية (ومن بينها الأسرة)، وهي مناهضة للإجهاض، ولمجتمع الميم، وتمجّد العمل كقيمة في مقابل الرعاية الاجتماعية، ومع ذلك فإنّ رؤيتها الأنثروبولوجية تدمِّر الأساس الاجتماعي لهذه القيم؛ هي تضرب بصورة خاصة أساس الثقافة العمّالية البريطانية التي لن تنهض من بعد فشل الإضراب الكبير لعمّال المناجم في عام ١٩٨٤. من جهة أخرى، سرعان ما حوّل الديموقراطيون الاجتماعيون (منذ الثمانينيات) النيوليبرالية لحسابهم من خلال ربطها بقيم ١٩٦٨ التحررية (كانت تلك حال مستشاري ميتيران Mitterand، وشرودر Schröder، وبلير Blair)، بينما، كما أشرنا سابقاً، لا يعبأ اليمين الليبرالي الجديد باحترام القيم التقليدية (بدّل برلسكوني Berlusconi الديموقراطية المسيحية باليمين الجديد، وآداب السلوك بالـbling–bling[2] والـbunga–bunga[3] والفن بالكيتش، كما سيفعل ترامب لاحقاً). أن يقف اليمين المسيحي المحافظ وراء مرشّحين لا يمتثلون لشيء من قيمه في حياتهم الخاصة (مارين لوبان، زيمور، سالفيني، برلسكوني، ترامب) ليس إلا مفارقة ظاهرية، إذ إنّ خطابهم محافظ لكنهم يجسّدون في سلوكهم الشخصي القيم الجديدة التي يرفضها هذا الخطاب.

---

1 David Harvey, *A Brief History of Neoliberalism*, op. cit.

٢ تعبّر عن أسلوب في اللباس والحلي يميل إلى المبالغة في إظهار الفخامة واستخدام الأكسسوارات البرّاقة واللّافتة. (م.)

٣ يعرّف موقع *Urban Dictionary* مصطلح bunga–bunga بأنّه "طقس إيروسي يضم رجل سلطة ونساء عاريات". معلومة أشارت إليها صحيفة *The Guardian* بتاريخ ٧ تشرين الثاني/ نوفمبر ٢٠١٠.

إنّ عمالقة التكنولوجيا[١] والإنترنت هم مثال ممتاز عن هذا الانصهار بين النيوليبرالية والقيم التحررية. سنرى لاحقاً هؤلاء العمالقة يتبنّون بحماسة هذه القيم الجديدة وينخرطون في مزايدة على الاحتوائية. كما يعبّر عن ذلك دانيال كوهين Daniel Cohen: "إنّ الإصلاح الذي تعد به الثورة المحافظة يمكن أن يفهم على أنّه عودة إلى القيم المؤسِّسَة، الطهرانية، للرأسمالية. لكنّها أحدثت العكس: انتصار الجشع"[٢].

لم يفلت هذا التوافق بين النيوليبرالية وقيم ١٩٦٨ من نوعي الانتقادات التي تطلق ضد الأولى: الانتقادات من "اليمين" ومن "اليسار" (كرستوفر لاش حول النرجسية، ميشيا، وماكنتاير McIntyre، وبوتز-بورنشتاين Botz-Bornstein حول الكيتش، كارول باتمان حول العقد الجنسي، إيفا اللوز حول تسليع الشأن الحميمي). لم يعد العمل قيمة (في حين أنّه كان كذلك بمعنيي كلمة قيمة في الرأسمالية): إنّ النجاح هو القيمة (مفهوم التفوّق)، إلّا أنّه لا يمكن تقييمه بغير المضاهاة والمقارنة مع الآخرين، وهو ذاتي المرجعية (وهو بهذا المعنى مرتبط جداً بالنرجسية: يعرض الفرد قيمته من أجل إثباتها أكثر لأنها لا تعتمد على شيء سوى المقارنة، وبالتالي على الإظهار بقدر كبير، ما يفسّر ربما السباق المحموم نحو الثروة لأرباب العمل الأغنياء الذين لا يستطيعون الاستمتاع بها إلا في أعين الآخرين). بذلك، يعوّض التباهي مراكمة رأس المال. لم يعد ضرورياً أبداً أن تكون طهرانياً لتكون رأسمالياً.

التداخل بين اليسار واليمين تام إذاً: في الاقتصاد، لم يعد الدفاع عن السوق حكراً على اليمين، ولم تعد تدخلية الدولة ميزة لليسار، كما يمكن

١ GAFAM والمقصود بها غوغل، وآبل، وفيسبوك (ميتا)، وآمازون، ومايكروسوفت. (م.)

2 Daniel Cohen, "*Il faut dire que les temps ont changé…*" *Chronique (fiévreuse) d'une mutation qui inquiète*, Paris, Albin Michel, 2018.

أن تكون معارضة العولمة من اليسار أو من اليمين (وكذلك الأمر بالنسبة إلى الدفاع عن النزعة الكونية)، وأخيراً، حول مسألة القيم، ليست الأحزاب الشعبوية (مثل التجمع الوطني) حاملة لقيم محافظة بالضرورة (الأسرة، الجنسانية): ما يعنيهم فقط هو تحديدُ آخر لا يمكن التوافق معه (الإسلام على سبيل المثال) هو الذي يضمن للشعب هوية، لا يتمتع بها هو نفسه. إنّ التداخل بين اليسار واليمين هو إحدى تبعات أزمة الثقافة السياسية، وهي ذاتها جزء لا يتجزأ من أزمة الثقافة بصورة عامة.

الإنترنت: عالم افتراضي ذاتي المرجعية

إنّ غالبية المؤلفات الكبرى التي تأسى لأزمة القيم (ونموذجها الذي سبق وأن تعرّضنا له هو كتاب *L'Ame désarmée* لآلان بلوم) أو تلك التي تستخلص أزمة الثقافة (غي دوبور Guy Debord وجان بودريار Jean Baudrillard) قد كُتبت قبل تطوّر الإنترنت. ليست الإنترنت إذاً السبب وراء القطيعة الثقافية، إنّما هي ما يمكن أن يكون قد منحها إمكانات التحوّل.

لا تخلق الإنترنت الفردانية النرجسية وإنّما تقدّم لها فضاء انتشار غير مسبوق (تواصل من جميع الجهات، اتصال مباشر، شبكات، MySpace، do it yourself، بناء وعرض للذات، فيسبوك، "ma vie"، مجموعات متماثلة). تعوّض الإنترنت العالم القديم القائم على الأقلمة وعلى الاجتماع بفضاء افتراضي وعالمي قابل للنفاذ دون وساطة. لم تعد الحياة الاجتماعية مرتبطة بالحيّز الذي نعيش فيه ولا حتى بالواقع المادي المحيط بمستخدم الإنترنت؛ يجهل رابط الإنترنت الرابط الاجتماعي الصلب، لأنّه رابط غير مجسّد لا ينظر مطلقاً للشخص ككلّ وإنّما فقط للجزء الذي يختار الأخير إظهاره. إلا أنّه إذا ما كان الاختيار يعني الإبانة، فإنّنا لا نختار جانبنا المظلم، بل نحاول أن نتجاهله. نختار ما نودّ أن نكونه

فحسب، متخلصين من المحدّدات الاجتماعية. لا عودة إلى الواقع، على الأقل ما دام المرء متصلاً بالإنترنت. بالتأكيد، يتوجّب أيضاً دفع الإيجار، والعمل، والذهاب لأخذ الأطفال من المدرسة... لكنّ الإلزام الاجتماعي محدّد بأنّه اختياري أو هامشي. لا يختفي الواقع إنّما يصير ثانوياً. لا يعود الفرد راسخاً في نسيج اجتماعي: لا يعني هذا أنّ لا أصدقاء له، أو عائلة أو علاقات، وإنّما أنّه يفصل بين العمل والاجتماعيّة والعالم الثقافي (أو الثقافة الفرعية).

كيف تضع الإنترنت فكرة الثقافة ذاتها في أزمة؟ هذا هو السؤال الذي يهمّني هنا. أعتقد أنها لا تخلق "ثقافة إنترنت" بقدر ما أنّها تضع نظام تمثّلات وعلاقات هي على النقيض من مفهوم الثقافة نفسه، بمعنى أنّ الإنترنت مبنية في الوقت نفسه على الترميز النسقي للتواصل، وعلى الإبانة المستمرة للمضامين؛ ما يهمّ هو المعنى المباشر فحسب. وأي معنى غير مباشر مفترض يجب أن يشار إليه برمز انفعالي (émoticône) يدلّ ما إذا كان الشخص يمزح أو يحتج. إلا أنّ إبانة معنى غير مباشر تعني جعله مباشراً.

إنّ السمة الأساسية بالنسبة إليّ هي البعد ذاتي المرجعية في الإنترنت. الخوارزميات لا تبتكر: هي تستبق انطلاقاً مما هو معروف، وتنبش أفقياً في مجموع البيانات الموجودة سابقاً لتحديد لمحات شخصية (profils). إنّ تعبير "لمحة شخصية" مثير للاهتمام لأنّه تعريفاً صورةٌ دون عمق، يُفترض ألّا تصوّر سوى الواضح في شخص ما انطلاقاً من عدد محدّد من السمات المنتقاة مسبقاً. إذا كان على البورتريه أن يترك مجالاً للغموض ولاستثنائية الشخص، فإنّ "اللمحة الشخصية" لا تستدعي تأويلاً ولا شكاً: عليها أن تعطي فوراً معنى أحاديَ الدلالة من خلال عدد محدّد من المعلومات. ليست اللمحة الشخصية بعيدة عن القالب النمطي، وحتى عن الكاريكاتير[1].

[1] "رغم أنّ فيسبوك يبيع جزءاً كبيراً من المعلومات المنشورة عليه، فإنّ الشركة تدعي أنّ المستخدم مسؤول تماماً عن كل ما ينشره على حائطه وعن تداعياته الممكنة. وهي تجبر

لا يكمن الإشكال في أنّ الإنترنت تشجّع كلّ شخص على أن يتعامل فقط مع الأشخاص الذين يفكّرون مثله (وهي نزعة نجدها في الحياة الواقعية كذلك)، بقدر ما هو في أنّ بناء التآلفات بين "النظراء" مصمّم من قبل خوارزميات. لا نعرف ما إذا كانت هذه التآلفات فاعلة في الواقع، لأنّ الأخير محمول بواسطة أمور أخرى: الأشخاص الآخرون، العائلات، العمل، الحيّز الإقلمي، إلخ. تجهل الإنترنت هذه الوساطة. بالمناسبة، نجد اليوم هذه الكيفية في اختزال الشخص إلى عدد معيّن من السمات المستقرّة والمستقلة في علم الاجتماع الكمي حيث السعي إلى عزل الفرد مع آرائه الخاصة (في معظم الأحيان بهدف توقّع التصويت)، للحاجة إلى إدراجها في فئات، لا بناءً على رسوخها الاجتماعي وإنما فقط في علاقة بآراءٍ (يحدد الباحث لائحتها سلفاً). والإنترنت هي بالفعل عنصر من عناصر تغيّر النظرة الثقافية واسع الانتشار في المجتمع.

من المعلوم أنّ اللغات هي مَساند الثقافات. طويلاً ما كانت الإنترنت تتعثّر في موضوع اللغات، وهو أمر منطقي، لكن جرى تجاوز هذا العائق. فليس هدف الإنترنت الحصول على أفضل ترجمة ممكنة لرواية *A la recherche du temps perdu* [**البحث عن الزمن المفقود**] باللغة التركية، ولكن تحويلها إلى نص قابل للقراءة في السياقات كافة، باختصار، أن تستأصلها من فئة "الأدب". هكذا تُخرج الإنترنت اللغات عن سياقاتها، وبالتالي تبسّطها.

لا يحيل عالم الإنترنت إذاً إلى غير ذاته، وذاتية المرجعية هذه هي التي تجعل من غير الممكن صوغ ثقافة إنترنت، بمعنيي الكلمة (الأنثروبولوجي

المشارك على بناء "لمحة شخصية" انطلاقاً من سجل محدّد من العناصر النمطية نسبياً، وتستحثه على دعوة "أصدقاء" من خلال تعديل ما يقدّمه ليتمايز عن العامة".

(Philip Mirowski, *Never Let a Serious Crisis Go to Waste*, New York, Verso Books, 2013). Cité par Bernard E. Harcourt, *La Société d'exposition*, op. cit.

والأدبي)، لفائدة ثقافة فرعية في عالم محروم من الثقافة الرفيعة. هذا ما سنراه في الفصل التالي.

عالم افتراضي، تفريد وبناء للفرد على نموذج "اللمحة الشخصية" و"النظراء" (بتكتّل مؤشرات ظاهرة)، تخطي الثقافات الوطنية من خلال تحويل اللغات الحقيقية (التي يمكن أن تُستعمل على الإنترنت حالما يجري "تطهيرها") إلى ميتا-لغة أو لغة وصفية تجعلها قابلة للتبادل في ما بينها، فصل اجتماعي، ذاتية المرجعية، ترميز نسقي: لا تبتدع الإنترنت ثقافة جديدة لكنّها تدمّر فكرة الثقافة نفسها. أفقها الأقصى بلا شك هو جعل الرجوع إلى الواقع بلا فائدة من خلال خلق عوالم ماورائية، عوالم افتراضية مكتفية ذاتياً.

أزمة الدولة الأمّة والتنقلات في كل الاتجاهات: نزع الغربنة عن العالم

إنّ العولمة، أو بالأحرى العولمات، هي أمر واقع يمكن أن نأسف له، ونعاينه، أو أن نحسن استخدامه. لن ندخل في وصف الأمر، نسجّل فقط بعض النقاط المعروفة: أزمة الدولة الأمّة، وفتح الحدود (بالقانون أو بحكم الأمر الواقع)، وعولمة السوق وأذواق الاستهلاك، ودور الشركات المتعددة الجنسيات وصناديق الاستثمار، والهجرات، ومكانة الإنكليزية كلغة عالمية، وإزالة الأقلمة عن العالم الأكاديمي وعن سوق العمل، وأخيراً قَصْر المكان والزمن، خاصّة بفضل انخفاض أسعار تذاكر الطيران، ونفاذية أنحاء العالم كافة تقريباً، إن لم يكن جسدياً فعلى الأقل عبر Google Earth وتقنيات تركيز وتكبير أخرى.

يُنظَر إلى العولمة عامة على أنّها مشكلة تفاعل ثقافي. يذهب تفكيرنا طبعاً إلى نظرية "صدام الحضارات" الشهيرة لهنتنغتون، لكن عكسها الظاهري، أي حوار الحضارات، يرتكز أيضاً على المقدّمات نفسها: ينقسم العالم

إلى فضاءات مختلفة يُزعم أنّها متجانسة، تعرّف على المستوى الأعلى بأنّها "حضارات"، ويرتكز معيارها المميِّز على ثقافات منحدرة من علمنة الأديان؛ يمكن أن يكون المرء مسيحياً دون أن يؤمن بالرب لكن بالإحالة مرجعياً إلى هوية مسيحية.

هذه النظرية الثقافوية نجدها بصورة خاصة في سياسات إدماج المهاجرين: يفترض النقاش بين التعددية الثقافية والاستيعابية في جوهره الرؤية ذاتها لمجموعات ثقافية كانت سابقاً متمايزة ومتباعدة لكنها اليوم تتحاذى بفعل تنقّل السكان. هل علينا قبول تحاذي الثقافات في الفضاءات الجديدة، أو تفضيل الاندماج في الثقافة المهيمِنة؟ ما يتلخص غالباً، في الحالتين، في التساؤل ما إذا كانت هذه الثقافات "متلائمة". تؤكّد هذه الرؤى الثقافوية، أي المبنية على فكرة أنّ الثقافات موجودة وهي التي تحدّد بقدر كبير ممارسات الناس، الأهميّة، المتمنّاة أو المنتقدة، لـ"الحيّز الإقليمي" الثقافي في دول الاستقبال (من الحي الصيني Chinatown، [في مانهاتن ومدن أميركية أخرى] إلى "أراضي الجمهورية الضائعة[1]").

غير أنّ المشكلة أنّ موضوع تلاؤم الثقافات يظهر تحديداً في وقت تخضع فيه الثقافات كافة إلى عملية تجريد ثقافي لها آثار متباينة جداً. ثمة تماثل في التجريد الثقافي لكن ليس في عملية إعادة التشكيل، أي في وضع نظم قيم ومعايير جديدة. يُترجَم التجريد الثقافي إلى الانطواء على هويات فقيرة، مبنية على بعض العلامات المنفصلة عن سياقها (النبيذ الأحمر والنقانق، الحجاب والأكل الحلال) وإلى أزمة ثقافات رفيعة.

ومن ثم، هل العولمة هي تعبير عن غربنة العالم، أو على العكس، عن

---

[1] تحيل إلى عنوان كتاب جماعي *Les territoires perdus de la république* صدر في مطلع الألفية عن معاداة السامية والعنصرية والتمييز الجنسي في الوسط المدرسي في فرنسا ضمن مناطق عيش المواطنين المنحدرين من أصول مهاجرة. (م.)

انتصار البرابرة؟ لكن من هم البرابرة الجدد؟ إنّ السؤال الأساسي هو معرفة ما إذا كانت العولمة تقوم لفائدة الثقافة الغربية عامة (وهي وجهة نظر الدراسات ما بعد الاستعمارية post colonial studies)، أو أنّها "أمركة" للعالم (وهي وجهة نظر الهويّاتيين الأوروبيين الذين يقفون ضد الهجرة الآتية من الجنوب بقدر اعتراضهم على التأثير الثقافي للولايات المتحدة، أو ما يُرى على أنّه كذلك في ثقافات "الووك"، والنسوية الجديدة، والتقاطعية، والتفكيكية)، أو أنّها عملية تجريد ثقافي عامة وفريدة من نوعها (وهي نظريتنا). على نحو مثير للاهتمام، وفي حين أنّ نظرية الدراسات ما بعد الاستعمارية تفترض مسبقاً، في تواصل مع إدوارد سعيد، وحدة نسبية للغرب، ينظر الشعبويون والقوميون الأوروبيون إلى الثقافة الأميركية والتعددية الثقافية على أنّهما متواطئتان وتقوّضان سوياً الثقافة الأوروبية التقليدية.

ما هو الغرب اليوم إذاً؟ هل هو ثقافة من بين أُخَر، ضمنت هيمنتها منذ التوسع ما وراء البحار، منذ العام ١٤٩٢، أم أنّه بوتقة، منذ عصر الأنوار، لنظام قيم يدّعي الارتقاء إلى الكونية، أي أنّه فوق الثقافات كافة، بداية من ثقافته الخاصة؟ هكذا أعيد، بعد الإعلان العالمي لحقوق الإنسان للأمم المتحدة في العام ١٩٤٨، تعريف قيم الستينيات الأساسية، أي "الحرية الجنسية"، والعلمنة (وبالتالي الحق في التجديف)، والدفاع عن النسوية ولاحقاً عن المثليين كـ"حقوق للإنسان" وأيّدها القانون والخطاب السياسي في الغرب. فأصبحت بالتالي، على نطاق العالم، علامة الغرب التي تعارضها الثقافات والمناطق المحافظة: سرعان ما صار ماكدونالدز ضد الجهاد ترجمة لصراع الحضارات، الذي تهافت بعد هنتنغتون.

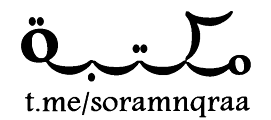
إنّه أمر من اثنين. إما أنّ ترويج القيم المسماة غربية (حقوق الإنسان، والديموقراطية، ودولة القانون، والعلمنة، وحتى النسوية) ليس سوى طريقة أخرى لتحقيق السيطرة الثقافية للغرب، أو أنّ هذه القيم قد استقلّت عن

الثقافة التي ولّدتها وغدت تشكِّل نظاماً فكرياً كونياً، تتبناه الحركات من أجل الديموقراطية، من ساحة تيانانمن إلى ميدان التحرير، من بيكين إلى القاهرة. الانتقاد الأول هو في جوهر الدراسات الثقافية والدراسات ما بعد الاستعمارية التي تطعن مثلاً في كون منع الحجاب في المدارس في فرنسا هدفه تحرير المرأة، في حين أنّه بحسبها تمييز ضد المجتمع المسلم. لا تحرّر العلمنة، وأكثر منها العلمانية على الطريقة الفرنسية، الشعوب بقدر ما أنّها أدوات هيمنة ثقافية على مجتمعات لها رؤية أخرى لموضع الشأن الديني في الثقافة والسياسة. وجهة النظر الأخرى، على العكس، تدافع عن كونية قيم القانون والحرية (الجنسية كذلك) وتستدل على ذلك بحجة عنفوان الحركات الديموقراطية في ثقافات أخرى غير غربية. لكن زعم الغرب تجسيد القيم الليبرالية الجديدة يجد اعتراضاً في الغرب نفسه من قبل حركتين معارضتين: من جهة، يشكّك الشعبويون كما التقليدويون المسيحيون بالليبرالية وبادعاء الكونية لدى الغرب (لأنّ النتيجة الطبيعية للكونية هي الإيمان باندماج المهاجرين القادمين من ثقافات أخرى)؛ ومن الجهة الأخرى، تدين النسويات، في هذه الثقافة الغربية ذاتها، بقاء ثقافة بطريركية تقصي بحكم الأمر الواقع النساء من العقد الاجتماعي. ولتعقيد المشهد أكثر، يشتبه المدافعون عن تعددية ثقافية في أنّ هذه النسوية نفسها منحازة إلى الرجل الأبيض ومتعالية تجاه النساء المسلمات، وهي كذلك موضوع هجوم من قبل المدافعين عن العابرين جنسياً لتحفظّها على اعتبار هؤلاء نساء. باختصار، فإنّ النزاع حول القيم ليس نزاعاً بين ثقافات، وإنّما محاولة للنظر في القيم بعيداً عن الثقافة. وبما أنّ هذه القيم ليست مشتركاً ضمنياً، فعليها فرض نفسها. وتلعب هذه النزاعات بطبيعة الحال دوراً في هيكلة الانقسامات السياسية.

في "أزمة الثقافة" هذه التي يشخِّصها كثيرون، أودّ أن أسائل مفهوم

الثقافة نفسه. يحيل مصطلح الثقافة إلى معانٍ متنوّعة، لكنّها تدور جميعها حول قطبين: الثقافة بالمعنى الأنثروبولوجي، أي أفق المعنى المشترك والتمثّلات الخاصة بمجتمع أو بمجموعة محددة، والثقافة-المدوَّنة (أو الثقافة الرفيعة)، وهي مجموعة الإنتاجات الفكرية أو الفنية المنتقاة والتي تُعتبر "صالحة" للمعرفة أو الممارسة. الأولى ضمنية (ويتوجب بالتالي "فك ترميزها" من قبل المجتمع نفسه، أو عالم الأنثروبولوجيا الذي يدرسها)، والثانية بيّنة وتستدعي إذاً شغل انتقاء ونقل.

فرضيّتي هي أننا لا نعيش أزمة ثقافة فحسب بقدر ما هو "تجريد ثقافي للثقافات": ذوبان مضمون الثقافة-المدوّنة، وامّحاء الثقافات الأنثروبولوجية، وتعزيزٌ فيه مفارقة، من خلال العولمة، "للثقافات الفرعية" التي تستقل عن الثقافة المهيمنة التي كانت تعشّش فيها، ولكنّها تُختزل إلى نظم ترميزية للتواصل منفصلة عن الثقافات الحقيقية. وهذا ما أقترح تدبّره في الفصول الآتية.



الفصل الثاني

الثقافة الأنثروبولوجية: امّحاء الضمني

يقوم كل مجتمع على نظام مشترك مكوّن من لغة، وإشارات، ورموز، وتمثّلات للعالم، ولغة جسدية، وقواعد سلوكية، إلخ. لكن هذا الأفق المشترك لا يترتب عنه توافق حول القيم أو الخيارات السياسية: يمكن أن يصل الأمر بالصراعات والتوترات إلى تفجير مجتمع ما، تتغيّر التمثّلات، وتظهر رؤى جديدة للعالم وتُدخل ثورات قطائعَ نهائية، فضلاً عن مجموعة التغيّرات الفردية الممكنة داخل مجتمع واحد. لكننا ننطلق دائماً من نظام تمثّلات ورموز ضمنيّ يتيح التواصل. تسبق اللغةُ القواعدَ اللغويّة: فنحن نتكلّم قبل أن نعرف كيف يجب أن نتكلّم. هذا ما أسميه البعد الضمني للثقافة، ولا وجود لثقافة دون هذا البعد الضمني.

تخلق الثقافة بالمعنى الأنثروبولوجي مجموعة من البنيات الذهنيّة (*habitus*[1])، وقواعد لعب ضمنية، ونوعاً من البداهة، ووضعاً "سوياً". انطلاقاً من هذا [البعد] الضمني، تحاول كلّ ثقافة أن تصير بيّنة من خلال اللغة، وأن تقدّم نفسها. وهي تحدّد "آداب السلوك"، و"تتخيّل" نماذج رجال أو نساء للحذو حذوهم، وتطوّر بيداغوجيا، وتقنيات نقل: أمثلة، وأناشيد، وأساطير، وأدب، وفنون، وفلسفة، وقانون. وهي تستشرف نفسها

١ وفق تعريف بيار بورديو Pierre Bourdieu، الهابيتوس هو "مبدأ مولّد لسلوكات منتظمة" ويكون هو نفسه مولّداً من التكييفات التاريخية والاجتماعية. يصنع الهابيتوس أنظمة ترتيب وإدراك للنظام الاجتماعي ليست سوى استبطانٍ له، ويكون مؤثّراً كطبيعة ثانية، فيسوّغ ملامح الحياة الاجتماعية ويجعلها طبيعيّة. (م.)
بيار بورديو، **عن الدولة**، ترجمة نصير مروّة، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الطبعة الأولى، بيروت ٢٠١٦، ص. ٤٠٧.
ستيفان شوفالييه – كريستيان شوفيري، **معجم** بورديو، ترجمة د. الزهرة إبراهيم، دار النايا للدراسات والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، دمشق ٢٠١٣، ص. ٢٨٧–٢٨٨.

في مخيال ما. لا تعود القيم والمعايير في هذه الحالة ضمنية: فهي تُفصِح عن نفسها. ثمة إذاً علاقة جدلية بين البنيات الذهنية والقيم: في المجتمعات التي تولي الأولوية للشرف، من السهل جداً أن يغضب المرء؛ وفي تلك التي تعطي قيمة للسيطرة على النفس، يجري الانتقام ببرودة. لكنّ هذه الإبانة دائماً ما تكون امتداداً لما هو ضمني، فهي لا تدّعي بناء نفسها في قطيعة. ثمة هنا إذاً اتساق بين الضمني والبيّن: تدّعي قواعد النحو (القواعد البيّنة)، كما كتب وصفات الطبخ، الإفصاح عما هو "حقيقي" من ثقافتها الخاصّة من خلال تمريره بمطحنة المعايير؛ وهي ليست مستقلة عن الثقافة الأنثروبولوجية ولكنها تعطي عنها نسخة مقطّرة، ومنقاة، ومطهّرة. ثمة بالفعل إذاً علاقة جدلية بين الضمني والبيّن، والمعيار والقيمة، والرابط الاجتماعي والمخيال[1].

إلّا أنّ هذا المخيال الثقافي في أزمة. ويتّخذ هذا هيئة تجريد ثقافي لا تعقبه مثاقفة، بمعنى النفاذ إلى ثقافة جديدة.

تجريد ثقافي دون مثاقفة

إنّ التجريد الثقافي ظاهرة متواترة في التاريخ، لكنها متبوعة دوماً بالمثاقفة:

---

١ يفترض نوربرت إلياس Norbert Elias في كتابه:

La Civilisation des mœurs (1939, première traduction française de Pierre Kamnitzer, Paris, Calmann-Lévy, 1973)

في الغرب في القرون الوسطى، نوعاً من "الدرجة صفر" من الافتقار للثقافة في ما يتعلّق بالقواعد والمعايير والعادات. وكانت هذه المقاربة موضوع نقد لأنّها تخلط بين وجود قواعد ومعايير (بما أنّه في أي مجتمع، بما فيه في الغرب في القرون الوسطى، لا يتصرّف المرء كيفما اتّفق) وإبانة هذه القواعد والمعايير (في خطاب مضمونه "افعل هذا، ولا تفعل ذاك"، وهو الذي تطوّر بالفعل منذ نهاية العصر الوسيط). لكنّ عمله يقوم على سؤال وجيه: لِم يشعر مجتمع ما في وقت معيّن بالحاجة إلى تطوير وفرض نظام قواعد ومعايير بيّنة؟

اختفى المجتمع الغاليّ[1] ولغته لكن الشعوب الغاليّة انصهرت في مجموعة جديدة رومانية (لا أثر كبير فيها للغاليّة). أما اليوم، فالحركة أكثر تركيباً. لم يعد المهيمَن عليهم فقط هم الذين يعيشون التجريد الثقافي وإنما الثقافات المهيمِنة أيضاً، وهي كذلك في أزمة. وأرى في إعادة النظر في الثقافات المهيمِنة الذي تقوم به النزعة التفكيكية والدراسات الثقافية وما بعد الاستعمارية أعراضاً للأزمة أكثر من كونها عاملاً لزوالها.

في هذه السيرورة الأنثروبولوجية العامة، من الجليّ أنّ التجريد الثقافي أكثر ظهوراً في المجموعات المهيمَن عليها: مهاجرون، ومجتمعات من الأهالي[2] (indigènes)، وطبقة عاملة. لا يبقى المهاجرون طويلاً في نطاق الجالية، إذ تدخل "الثقافات المهاجرة" في أزمة منذ الجيل الثاني وتشهد بدورها تفكّكها الخاص، مع أنّ الخطاب المفضّل للشعبويين (ولبعض علماء الاجتماع للأسف) يذهب دائماً إلى الظن ببقاء الثقافة الأصلية في الأجيال المهاجرة التالية. إنّ التجريد الثقافي عملية بطيئة وكثيراً ما تكون مؤلمة حين تُقطع إمكانات النفاذ إلى الثقافة المهيمِنة. يعرف علماء الأنثروبولوجيا جيداً مثلاً "ترثيث" المجتمعات البدائية: يتعرّض شعب الإينويت في الشمال الكندي، والمحميات الهندية في الولايات المتحدة، وأهالي البلد الأصليين في أستراليا لإدمان الكحول، والبطالة، واستهلاك المخدرات. ويروي كتاب *Radical Hope* [أمل راديكالي] لجوناثان لير Jonathan Lear برهافة كبيرة كيف

١ نسبة إلى بلاد الغال. (م.)

٢ تحيل الكلمة في السياق الاستعماري الفرنسي إلى أهالي البلدان المستعمرة وهي فئة كان النظام الاستعماري يتعامل معها بقوانين خاصّة على غرار le code de l'indigénat [قانون الأهالي]. استعادت حركة، ثمّ حزب Les indigènes de la République [أهالي الجمهورية] المناهض للاستعمارية وللعنصرية التسمية في عام ٢٠٠٥ في سياق رفض للتمييز ضدّ سكّان الجمهورية الفرنسية المنحدرين من أصول مهاجرة والمطالبة بإعادة النظر في التعامل الفرنسي مع الإرث الاستعماري. (م.)

أنّ قبيلة من الهنود [الأميركيين]، المعروفة باسم الكراوز أو الغربان، والتي اختارت في نهاية القرن التاسع عشر أخذ صف الجيش الأميركي ضد القبائل الأخرى (ولم تتعرّض بالتالي إلى المجازر ولا السلب)، وجدت نفسها فجأة في محيط اجتماعي واقتصادي مختلف تماماً يجعل ثقافتها متقادمة، وبلا نفع، وفارغة. يقول زعيمها، للحديث عن الوقت الذي اضطرت فيه القبيلة إلى التخلي عن الصيد والحرب: "after that nothing happened"، "بعد ذلك لم يحدث شيء". تعلّم الهنود، لا ريب، التعامل مع قواعد المجتمع الجديد (غدا الزعيم، بلنتي كوبس Plenty Coups، ضيفاً منتظماً في الكونغرس حيث كان يجسّد، بعَمرَته ذات الريش، "الهندي الصالح"، الداعم للدستور الأميركي)، لكنّ الحياة اليومية فقدت معناها وغدت مجرّد بقاء. لم يعد ثمة مخيال للحياة[1].

كذلك، لم تفت أزمة الثقافات الطبقية (الفلاحون، الطبقة العاملة) علماء الاجتماع ولا الروائيين. يتحدّث عنها ريتشارد هوغرت Richard Hoggart، عالم الاجتماع الإنكليزي والمنحدر من محيط شعبي، عند التطرّق إلى المنشقين عن الطبقة: "إذا كانوا متأثرين، كما الجميع، بالكلبية السائدة، فإنّ هذا التأثّر لا يحملهم على "جني الربح" أو أن يتملّكهم الرضا عن النفس بقدر ما يقودهم إلى المعاناة أكثر من نقص الطاقة لديهم. عند المجتَثين، يصل عدم الرضا والقلق، اللذين لا يستثنيان أي طبقة، إلى ذروتهما، لكون هؤلاء مقطوعين عاطفياً عن طبقتهم الأصلية عبر مزايا، على غرار حيوية الخيال أو الفكر النقدي، تمنحهم وعياً أكثر حدة وإيلاماً بالتباس وضعهم. أولئك "المرفّعون طبقياً" ليسوا عصابيين كلّهم، لكنهم جميعاً يختبرون القلق الذي يمكن أن يقود، بالنسبة إلى البعض، إلى اختلال توازن مرضي

1 Jonathan Lear, *Radical Hope*, op. cit.

يبقى في جميع الحالات كامناً حتى عند الأفراد الذين يعيشون حياة عادية جداً في الظاهر أو بلغوا وضعيات مريحة جداً"[1].

يواجه المنشق الطبقي طبقة مهيمِنة واثقة من قيمها.

لكن ماذا يحدث عندما لا تعود الطبقة المهيمِنة حاملة للقيم، وعندما تفقد فئات كاملة من السكان مراجع إسنادها الثقافية في حين أنّها ليست بالضرورة "خاضعة للهيمنة"؟ ها نحن نكون قد وصلنا. شُخّص هذا الضيق باسم "انعدام الأمن الثقافي" من قبل عالم الاجتماع لوران بوفيه[2] Laurent Bouvet، وقد استغله الشعبيون بشكل كبير، وهم بطبيعة الحال يُرجعونه إلى زعزعة للاستقرار من الخارج: المهاجرون، وعلى وجه الخصوص المسلمون. لكنْ للظاهرة جذور أكثر عمقاً بما أنّها موجودة في أنحاء عدة من العالم: كيف يمكن مثلاً، في مجتمع كما الهند حيث الهندوس غالبية مهيمنة ديموغرافياً، وسياسياً، وثقافياً (الأقلية المسلمة هي الأكثر فقراً)، أن يتكوّن انعدام أمن ثقافي كهذا إلى درجة أن يقود إلى الحكم في عام ٢٠١٤ حزب بهاراتيا جاناتا (BJP، الحزب الهندوسي الهوياتي الكبير) ورئيس الوزراء ناريندرا مودي Narendra Modi؟ كيف يمكن أن يشعر "بيض أميركا" الذين يسيطرون بشكل واسع على السلطة الاقتصادية والسياسية (يكفي أن ننظر إلى صورة من الكونغرس الأميركي) أنّهم مهدّدون من قبل أقليات حقيقية، تعيش في انعدام أمن، لا ثقافياً فحسب وإنما أيضاً جسدياً وحياتياً؟ إذا كان الجميع يشعرون بانعدام الأمن الثقافي فذلك يعني أنّ الأزمة أكثر عمقاً: أي أنّه لا توجد ثقافة مشتركة جديدة تلوح في الأفق.

في الواقع، بالنسبة إلى علماء الأنثروبولوجيا، كانت فقط المجموعات

1 Richard Hoggart, *La Culture du pauvre*, trad. Françoise et Jean-Claude Garcias et Jean-Claude Passeron, Paris, Minuit, 1970.

2 Laurent Bouvet, *L'Insécurité culturelle. Sortir du malaise identitaire français*, Paris, Fayard, 2015.

المهيمَن عليها، التي تمرّ من التجريد الثقافي إلى المثاقفة تحت راية مجموعة مهيمِنة، هي التي تعيش انعدام الأمن هذا. إلا أنّ المجموعات المهيمِنة غارقة اليوم في الجزع الثقافي، وهي إذا كانت تشعر أنّها مهدّدة من قبل المهيمَن عليهم فذلك أولاً لأنّها هي ذاتها تعاني من صعوبة في تحديد ثقافتها الخاصة. على سبيل المثال، ما هي "القيم الأوروبية" التي تقدَّم إلى المهاجرين أو يقابلون بها عندما تكون مفوّضية أساقفة الاتحاد الأوروبي والبرلمان الأوروبي غير قادرين على التفاهم حول أمور أساسية على غرار تعريف الأسرة، والحرية الجنسية، والجندر؟ كيف يمكن ادعاء الهوية المسيحية لأوروبا في حين أن الباباوات لا ينفكون يدينون الوثنية في أوروبا هذه نفسها؟ سنعود لاحقاً إلى اختزال "القيم" و"الثقافات" في سمات هويّاتية يُضفى عليها الطابع الفولكلوري.

اجتماعيّات بلا مضمون

لا ريب أنّ أزمة الثقافة مرتبطة بأزمة الرابط الاجتماعي وانقطاع التواصل بين المخيال المشترك والحياة الاجتماعية. فالفصل الاجتماعي، والتفريد، وإزالة الأقلمة هي العناصر المفتاحية الثلاثة. إنّ الدعامة الاجتماعية الضرورية لوجود ثقافة ما في أزمة. هي لم تختفِ: لا تزال توجد أمم، ومجتمعات، وانتماءات طبقية، ومجموعات اجتماعية-مهنية، وإثنيات، وقبائل، وقرى، وأحياء... لكن هذه الانتماءات الاجتماعية تنفصل أكثر فأكثر عن الاجتماعيات الافتراضية التي تتطور عبر استخدام الإنترنت.

إنّ "الواقع" الأكثر عنفاً (سواء أكان وباءً أم حرباً على غرار العدوان الروسي على أوكرانيا) لم يعد يكفي ليعيد الناس إلى الحقيقة. تعمل الفقاعة المؤامراتية بالتالي (وتجرف جزءاً مهماً من المجتمع، ولو أنّه من الصعب

تحديد حجمه) من خلال التشارك الافتراضي لمخيال يؤكد نفسه ذاتياً بين أشخاص يميّزون بعضهم بعضاً، بما يتخطى الثقافات ودون إلقاء بال بالمحيط الذي يعيشون فيه. صار هذا النوع من "الثقافة الفرعية" مستقلاً.

يكون الفصل الاجتماعي عندما لا يعود الفرد جزءاً من شبكة علاقات اجتماعية حقيقية تُهيكل مختلف نشاطاته: العمل، الترفيه، الجنسانية، الغذاء... لا يعود كل نشاط في حاجة إلى أن يتمّ داخل إطار اجتماعي. ويمكن للفصل الاجتماعي أن يتّخذ حتى صوراً مرضية، كما حال الـhikikomori اليابانيين، هؤلاء الشباب الذين يسكنون عند أهاليهم ولا يغادرون غرفهم ويعيشون أمام شاشاتهم فقط. يمكن طبعاً الاعتراض بالقول إنّ هذه ظاهرة هامشية من وجهة نظر علم الاجتماع (٣٠٠ ألف شخص تقريباً في اليابان) ويمكن بالتالي التعامل معها كمرض وليس كسمةٍ للمجتمع. لكن المسألة لم تعد كميّة: هذا الافتتان الذي يحدثه الـhikikomori والطريقة التي يحاول بها شباب كثر التسلّي "بالادعاء" تجعل الظاهرة، إن لم تكن نموذجاً مثالياً (idéal–type)، فعلى الأقل قطب تعريف ممكن، إسقاطاً خيالياً لذواتهم على شخصية بطولية. لكن لنلاحظ أنّ هذه الاجتماعيات الافتراضية ترتكز على قواعد وليس على مضامين؛ من اللافت مثلاً أنّ الإيجاز صار هو المقياس الأكبر لكل تواصل، على تويتر، تيك توك، أو في المواعدة السريعة (speed dating). قد يكون من الخطأ أن نرى فيها سطحية: لا شيء يفيد بأنّه ثمة كثافة حياة أقلّ في العالم الافتراضي من العالم الواقعي (والدليل عنف الأحاديث وتبعاته الدراماتيكية غالباً، مثل انتحار المراهقين). لا يستتبع التسطيح بالضرورة السطحية، إنّه يرهن بالقدر نفسه الزخم الحيوي والعمق. لكن المسافة والتمييز بين الافتراضي والواقعي، والكلمة والفعل، هما اللذان يتسطّحان. نحن في عالم إنشائي أكثر من أي وقت مضى، حيث القول هو الفعل. يعوّض عالم التصريح عالم الفعل.

اختفاء الحيّز الإقليمي المشترك

يقابل هذا الفصل الاجتماعي زوال الأقلمة، الذي يعدّ نتيجةً لأزمة المجاليات والدولة الأمّة، ونتيجةً أيضاً للعولمة ولامتداد نطاق الإنترنت. وهو يتّخذ طابعاً فيه مفارقة: كلما امّحى الحيّز الإقليمي المشترك أكثر، صار الدفاع عن الأراضي هاجساً، لكنّها تكون حينها أراضٍ مقسّمة إلى وحدات غير متّصلة. في هذا العالم الذي زالت عنه الأقلمة، لم يسبق أن دار الحديث حول الأرض بهذا القدر: من "أراضي الجمهورية الضائعة" إلى ZAD (مناطق للحماية) الاحتجاجية، مروراً بالفضاءات الآمنة (فضاءات يشعر فيها المرء بالأمن بين نظرائه)، والتجمّعات السكنية المسوّرة (مجموعات سكنية محاطة بسور، فعلي عادةً)، سواء أكان ذلك في الحي الصيني، في قلب مانهاتن، أم في تجمّع Monasphère[1] الكاثوليكي جداً. بطبيعة الحال، حُمّل المهاجرون الجدد والمجموعات الدينية الأقلية مسؤولية تفتت الحيّز المشترك هذا والنزعة إلى الانطواء على حيّز إقليمي لا يلتقي فيه سوى "المتماثلين" (وهو ليس بالأمر الجديد إذ طالما وجدت الغيتوهات والأحياء السكنية الإثنية). لكن اللافت هو أنّ هذه الحركة بصدد التنوّع وباتت تشمل، بغالبية قريباً؟، "المهيمِنين". حتّى إنّ الصحافي الأميركي رود دريرنظّر لذلك بالنسبة إلى المسيحيين في كتابه: *Comment être chrétien dans un monde qui ne l'est plus*: *Le pari bénédictin*. يتعيّن على المسيحيين، وقد غدوا أقلية أن يتجمّعوا في ما بينهم للعيش، والعمل، وصون إيمانهم، كما فعل الرهبان البندكتيون الأوائل[2].

---

١ Monasphère مشروع عقاري يرمي إلى تجميع الأسر التي تتشارك القيم نفسها (الكاثولوكية) على مقربة من مزار مسيحي:

https://monasphere.fr/

2 Rob Dreher, *Comment être chrétien dans un monde qui ne l'est plus: Le pari bénédictin*, Paris, Artège Éditions, 2017.

وقد دعم مشروع Monasphère في فرنسا[1]. في الولايات المتحدة الأميركية، يحاول بعض دعاة التفوّق العرقي أيضاً بناء مناطق مخصّصة للبِيض[2]. ويسمح حكم المحكمة العليا الصادر في حزيران/ يونيو ٢٠٢٢، والذي يلغي حق الإجهاض، للولايات المحافظة أن تفرض على أراضيها نظامها المعياري الخاص الذي يحيد أكثر فأكثر عن النظام الفدير الي. لكن محاولة الاستيلاء على الحيّز هذه ليست حكراً على المحافظين: ديموقراطيون وناشطون من أقصى اليسار تبنوا بدورهم منطق احتلال الأماكن، وإن كان بشكل وقتي، أو ما أسماه عالم الجغرافيا ميشال لوسو Michel Lussaut "صراع الساحات[3]". هل يمكن مع ذلك وضع ساحات الربيع العربي في مصر وتونس في ٢٠١٠-٢٠١١ و"الثورات الملوّنة[4]" المدعومة من الغرب في جورجيا وأوكرانيا وقيرغيزستان ما بين عامي ٢٠٠٣ و٢٠٠٦ على قدر المساواة مع أماكن حركة Occupy Wall Street، والـZAD، والفضاءات الآمنة في حرم الجامعات الأميركية التي يُحظر فيها أي قول يمكن أن يسبب الاضطراب لأي من الفئات التي تشغلها؟ كان كبار منتقدي النيوليبرالية، على غرار ديفيد غريبر، من أشدّ الداعمين لـ"الأماكن المحتلة". إلا أنّ احتلال مكان ما ليس له فعلياً وقع، فهو إخراج مشهدي للاحتجاج أكثر من كونه حراكاً اجتماعياً حقيقياً، لأنّ الناس يلتحقون به بصفة فردية: ما ينقصه هو الرسوخ الاجتماعي تحديداً، أي السبب الجماعي الذي جعل العمال في عام ١٩٣٦ أو ١٩٦٨

1 Rod Dreher, "Le projet Monasphère permettra aux chrétiens de vivre leur foi et d'en témoigner", FigaroVox, 20 janvier 2022.

٢ أحد الأمثلة من موقع رابطة مكافحة التشهير (Anti Defamation League)

"White Supremacist Town Manager Envisions "Homeland" for White", 22 janvier 2018.

3 Michel Lussault, *De la lutte des classes* à *la lutte des places*, Paris, Grasset, 2009.

٤ انتفاضات شعبية عُرفت باسم لون أو زهرة: ثورة الورود في جورجيا، الثورة البرتقالية في أوكرانيا، ثورة الزنابق في قرغيزستان، ثورة الجينز في بيلاروسيا، ثورة الأرز في لبنان.

يحتلون مصانعهم. أما انعدام الأمن الثقافي فيترجم إلى نوع من الانتباذ الذاتي، حتّى في [أعمال] التظاهر العام بما في ذلك في أماكن هي أحياناً، للمفارقة، أماكن عبور، ساحات أو مستديرات السترات الصفر، حيث يدورون في حلقة، في أجواء حفل شواء أخويّة. حتى جماهير الربيع العربي المتجمّعة في ساحة في تونس أو القاهرة لم تفضِ إلى حركات سياسية مستدامة. يمكن حتّى القول إنّ المتظاهرين رفضوا أي زعيم محتمل وأي هيكلة سياسية، وآووا إلى متعة وجودهم الانصهارية والاحتفالية في كثير من الأحيان. فقط "الثورات الملوّنة" في الشرق الأوسط وآسيا الوسطى هي التي كانت لها تبعات سياسية مستدامة، لكنّها لم تجتز ذلك نحو أن تكون حركات سياسية مهيكَلة لها برنامج، أو حتى إيديولوجيا. وهي بشكل خاص، لم تفضِ إلى نضال محلي، أو تأطيرٍ للحيّز من طرف الناشطين، أو إلى دخول هؤلاء في نقابات أو منظمات اجتماعية موجودة، دون الحديث عن غياب إحداث منظمات سياسية جديدة[١]. في جميع الحالات، يستتبع هذا التغيير في العلاقة بالحيّز الإقليمي إعادة تهيئة للثقافة في شكل ثقافة ثانوية (أو ثقافة فرعية) مرتبطة بمجموعة تعرّف نفسها بأنّها تَجمُّع متماثلين.

يركّز مزدرو "التعددية الثقافية"، الذين نجدهم، في فرنسا، لدى اليمين المحافظ واليمين الشعبوي كما بين "اليسار الجمهوري"، فقط تقريباً على "النزعة الانفصالية الإسلامية": فهم يدينون إرساء "بيئات حاضنة" مكتفية ذاتياً ومنقطعة عن المجتمع الذي يضمّها، والذي تكون عادة معادية له وتقابله بنظام معايير وقيم خاص بها. لكن في نظري، لا تنتج هذه النزعة

١ في تونس، مثلاً، النموذج الأولي للربيع العربي، حيث تمّ الحفاظ على حرية حقيقية خلال عشر سنوات، بقي المجال السياسي والاجتماعي بعد عام ٢٠١١ فارغاً، في ما عدا شبكات الديكتاتورية القديمة، وتلك التابعة لحزب حركة النهضة الإسلامي والاتحاد العام التونسي للشغل، وكلها تعود إلى ما قبل الثورة. فاحتل زعماء سياسيون محافظون هذا الفراغ، على غرار الرئيس قيس سعيّد المنتَخب في عام ٢٠١٩.

الانفصالية عن استراتيجية، لأنّ السلفيين لا يملكون نظرة إستراتيجية وتأثير الإخوان المسلمين محدود في الأحياء المحرومة، وإنّما عن انهيار الفضاء المشترك الذي يطال الجميع، كما يبيّن ذلك علماء اجتماع لا تعاطف لهم مع الإسلاميين، مثل كريستوف غيلوي أو جيروم فوركيه Jérôme Fourquet. وقد أثبتت ذلك المحاكمة المتعلّقة بهجمات ١٣ تشرين الثاني/ نوفمبر ٢٠١٥ في باريس: جرى الانطلاق من حقيقة مسلّمة بأنّ منفذيها قادمون من بيئة حاضنة سلفية، مكوّنة على سبيل المثال في بلدة مولينبيك في بلجيكا، ليتّضح شيئاً فشيئاً أنّه لا روابط لهم مع "جماعة مسلمة" وإنما كانوا يعيشون في فقاعة أضيق وأقلّ ارتباطاً بالدين وهي مقهى Les Béguines، حيث ينتشر استهلاك المخدرات والكحول، ومشاهدة فيديوهات إسلامية لعمليات قطع رأس. لا وجود بالتالي لأحياز متجانسة، حي سلفي، أو مناطق محيطة بالمناطق الحضرية حيث يعيش "البِيض الصغار"[١]، أو قرى يسكنها فلاحون، ثمة فقط أماكن، وتقاطعات طرق، وممرات، ومستديرات. يمكن بالتأكيد القول إنّ زوال الأقلمة العام هذا خادع. تذكّر الحرب في كل حين بالتنظيم الإقليمي، حركة الجيوش، الاحتلال، هروب اللاجئين. لكن الحروب المعاصرة كلّها غير مكتملة: سواء انتهت بمعاهدة، أو استمرت لسنوات بين مناوشات ووقف إطلاق نار وقتي، فإنّها تُلقي بلاجئين جدد على الطريق، تنفي الشعوب وتخلّف أقاليم مفكّكة، ومناطق محصورة، وخطوطاً حمراء (دائماً ما يقع تخطيها) ومناطق رمادية: البوسنة، كشمير، سوريا، الصحراء الغربية، جورجيا وأرمينيا، إثيوبيا، وغداً أوكرانيا بلا شكّ. تنقسم المدن (بيروت، سراييفو)، وتستديم مخيمات اللاجئين.

تمنح الدول عن طيب خاطر وكالة الصراعات المحلية إلى الميليشيات،

١ تسمية فرنسية تشير إلى فئة الأشخاص بيض البشرة من الفقراء (م.)

والمرتزقة، والشركات الخاصة التي تنشر الفوضى عوضاً عن النظام. لا تعيد أي من هذه الحروب النظام الإقليمي، أو تُخضع المناطق المعزولة، أو تؤدي إلى إمبراطوريات جديدة. يسكن هاجس الأقاليم قادة عديدين، لكنّ حلمهم بإعادة بناء إمبراطوريات يخلق فقط عالماً أكثر فأكثر تفكّكاً. كانت الدولة الحديثة المنحدرة من النظام الوستفالي[١] تعني حاكماً، وإقليماً، وشعباً، وديانة (خضعت للعلمنة وصارت ثقافة سياسية): أما اليوم فهي تترنّح في مؤسساتها كما في قاعدتها المجالية.

يسكن هاجس هذه الأقاليم المفكّكة الكتابات الروائية أيضاً لكن هذه المرة من أجل رسم طيف الحرب الأهلية والانقسام في قلب الغرب نفسه. يجري المسلسل الأميركي التلفزيوني القصير DMZ على سبيل المثال، بعد حرب أهلية ثانية في الولايات المتحدة الأميركية جعلت من مانهاتن منطقة محرّمة (no man's land). لكن قد يكون الأدب في فرنسا هو الأكثر تطوراً في ما يتعلّق بتحوّل البلد إلى إقليم مفكك: بدأ هذا الإلهام مع *Le Camp des Saints* [معسكر القديسين] لجان راسباي، ليُختتم حديثاً بـ *Soumission* [استسلام] لميشال ويلبك و*Les Événements* [الأحداث] لجان رولان[٢] Jean Rolin، وهي روايات تكون فيها تجزئة البلد إلى جيوب مسلحة دائماً نتيجة لغزوٍ هجرة أو حرب أهلية تشنّ فيها "الأحياء" هجوماً على المدن.

خلاصة القول، إنّ أزمة الحيّز هي أيضاً مسألة مخيال، ولهذا المخيال أثر أدائي: فهو يدفع الأفراد أكثر إلى الالتحاق بجماعات افتراضية لأناس يعتقدون أنّهم متشابهون.

١ نظام يقرّ مبدأ سيادة الدول، كان من نتائج صلح وستفاليا في عام ١٦٤٨ الذي وضع حداً للحروب الدينية في أوروبا. (م.)

2 Jean Raspail, *Le Camp des saints*, op. cit; Michel Houellebecq, *Soumission*, op. cit; Jean Rolin, *Les* Événements, op. cit.

انتصار الثقافات الفرعية

أستخدم مصطلح ثقافة فرعية لتفادي الازدراء الكامن في مصطلح "ثقافة ثانوية" (وهي لا تُترجم جيّداً المفردة الإنكليزية "subculture"). يأتي هذا المفهوم من مدرسة شيكاغو (في علم الاجتماع، لا في الاقتصاد) التي بدأت في عشرينيات القرن الماضي دراسة مجموعات خاصة، وهم في هذه الحالة المهاجرون، داخل المجتمع الأميركي. في بريطانيا، قام ريتشارد هوغرت الذي سبق لنا ذكره وهو مؤلف *La Culture du pauvre*[1] [ثقافة الفقير] (الصادر بالإنكليزية في عام ١٩٥٧)، وهي دراسته المتميزة لثقافة الطبقة العاملة الإنكليزية، بتأسيس مركز الدراسات الثقافية المعاصرة (Centre for Contemporary Cultural Studies) في عام ١٩٦٤ الذي روّج منه خليفته ستيوارت هال Stuart Hall للدراسات الثقافية الشهيرة التي أصبحت اليوم في قلب الجدل. منذ مدرسة شيكاغو، لم تعد دراسات الثقافات الفرعية، في ما يتجاوز المجموعات الإثنية أو العرقية، تحصى: ثقافة العصابات، الشباب، المجموعات المهنية، المؤسسات[2]. نلاحظ مع ذلك أنّ الباحث الأول الذي درس ما يسمى اليوم "الثقافة السوداء"، هو ويليام إ. ب. دي بويز William E. B. Du Bois (الإفريقي-الأميركي الأوّل الحائز شهادة دكتوراه)، الذي نشر في عام ١٩٠٣ *Les Âmes du peuple noir* [أرواح الشعب الأسود] لم يستخدم قط مصطلح "الثقافة السوداء"، وإنما استخدم كلمة "روح" و"ذات"[3]. وهو

١ المرجع السابق.

٢ انظر مثلاً:

Philippe d'Iribarne, *La Logique de l'honneur*, Paris, Seuil, 1989.

٣ ليس لدي بويز نزعة التعددية الثقافية. وهو لا يمجّد ثقافة سوداء، كما أنّه لا يستخدم مصطلح ثقافة سوى في المطلق، "الثقافة" التي تعادل الحضارة: "إنّ تاريخ الأسود الأميركي هو تاريخ هذا النضال؛ ذاك التطلّع إلى أن يكون إنساناً واعياً بذاته، وتلك الإرادة في أن ينصهر

يحيل بذلك إلى داخليةٍ ورؤية للعالم تحددان موقف الشخص الأسود في علاقة جدلية بالمجتمع الأبيض الذي يعيش فيه، دون أن يكوّن مجموعُ السود فئةً مستقلة. نجد هذه المقاربة التي تنطلق من التجربة المعاشة عند ألبير ممي Albert Memmi (*Portrait du colonisé,* 1957 [صورة المستعمَر]) وفارنز فانون Frantz Fanon (*Les Damnés de la terre,* 1961 [**معذّبو الأرض**]). لا أحد من بينهم يتّخذ مقاربة سوسيولوجية أو أنثروبولوجية لأنّهم لا يسعون إلى إعطاء "وضعيّة" ما، أو مضمون لما يصنع روح الأسود أو المستعمَر، الذي يتحدثون عنه غالباً في صيغة المفرد (المستعمَر، الأسود الأميركي...).

تتعلّق الثقافة الفرعية كلاسيكياً بمجموعة تتموقع داخل ثقافة مهيمِنة وتجمع أشخاصاً يتّصفون بجملة من السمات المحدَّدة، والمشتركة لكنّها متنوّعة جداً على المستوى السوسيولوجي (طبقة اجتماعية، نشاط معيّن – شركة، قطاع مهني، مؤسسة... –، الاختيار الطوعي للالتحاق بمجموعة منشقة – عصابة –، جذور إثنية، شريحة عمرية، ممارسة ديانة ما، اشتراك في الأذواق أو التآلفات، إلخ). يتعرّف هؤلاء الأشخاص على بعضهم في تقاسم رموز أو ممارسات ثقافية تميّزهم داخل الثقافة المهيمِنة أو في تعارض معها (مثلاً، عبر استخدام لغة عامية اصطلاحية خاصة أو علامات تمييز، حتى لو سلبية). والثقافات المضادة شكل من أشكال الثقافات الفرعية بما أنّها لا توجد إلّا في

أناه المزدوج في أنا واحد أفضل وحقيقي أكثر. في هذا الانصهار، هو لا يريد أن يخسر أياً من أناه القديمة. وهو لا يريد أفرقة أميركا، لأنّ لأميركا الكثير مما تعلّمه للعالم ولإفريقيا. وهو لا يريد أن ينزع اللون عن روحه السوداء في موجة أمركة بيضاء، لأنّه يعلم أنّ في الدم الأسود رسالة إلى العالم. إنّه يريد ببساطة أن يكون في إمكان الإنسان أن يكون أسودَ وأميركياً في الآن نفسه، دون أن يلعنه نظراؤه، ودون أن يبصقوا عليه، ودون أن تُقفل أبواب الفرص في وجهه. هنا إذاً يكمن هدف نضاله: أن يساهم هو أيضاً في ملكوت الثقافة، أن يهرب من الموت والعزلة، أن يجمع ويوظّف أرقى مهاراته وعبقريّته الكامنة"

(W. E. B. Du Bois, *Les Âmes du peuple noir*, trad. Magali Bessone, Paris, La Découverte, 2007).

إطار ثقافة مهيمِنة. إنّ الاختلاف مع المقاربة الأنثروبولوجية لمجموعة داخل مجتمع ما (مثلاً البحث الكبير حول البريتون (les Bretons) في بلدة بلوزيفيت Plozévet، لأندريه بورغيير André Burguière في عام ١٩٧٥)، هو أنّ هذه المقاربة تسعى جاهدة لتقديم هذه المجموعة "بشكل منهجي، كمجموعة معزولة، بفرادتها ووحدتها العضوية"[١]، في حين أنّ دراسة الثقافات الفرعية تجهد لفهمها في علاقتها بالثقافة المهيمِنة؛ ستضيف الدراسات الثقافية بعداً آخر وهو أن تضع في قلب هذه العلاقة، علاقات الهيمنة، والاغتراب، أو على العكس، التحرّر.

يمكن لثقافة أصيلة أن تغدو ثقافة فرعية عندما تبتلعها ثقافة أخرى صارت مهيمِنة: مثلاً، يشكّل هنود أميركا، الموجودون اليوم في محميات، جماعات هي أقرب إلى الثقافة الفرعية منها إلى ثقافة أنثروبولوجية، لأنّ روح ثقافتها السابقة نفسها لم تعد قابلة للاستمرار (كما نقرأ في *Radical Hope* للير، المذكور سابقاً)؛ كذلك، يشكّل المهاجرون بشكل عام ثقافات فرعية في مجتمعات الاستقبال وليس مجتمعات حقيقية. عبارة "يحسب المرء نفسه في باب الواد[٢]" تشير بالتحديد إلى ثقافة اختُزلت إلى أجزاء من ثقافة معادة التكوين، وليست منقولة (طبخ، لباس).

هكذا تعبّر الثقافة الأنثروبولوجية عن نفسها في ثقافة "رمز"، بما أنّ الثقافة الفرعية تقوم على التصرفات الجماعية التي يبرزها المعنيون (أعياد، لغة، موسيقا، لباس، إلخ) في إطار مجتمع معيّن أكثر من قيامها على إرادة خلق مجتمع جديد[٣]. مثلاً، اللغات العامية الاصطلاحية هي رموز، وليست لغات:

1 André Burguière, *Bretons de Plozévet*, Paris, Flammarion, "Bibliothèque d'ethnologie historique", 1975.

٢ أحد أكبر الأحياء الشعبية في الجزائر العاصمة. (م.)

٣ لدينا كذلك حالات حيث تقرّر الثقافة الفرعية الانفصال عن الثقافة المهيمِنة، لكنها تجد نفسها في أكثر الأحيان مجدّداً في ثقافة فرعية لمجتمع آخر مهيمِن: يغادر الأميش

الفرلان[1] (Verlan) هو فرنسية مرمّزة، وليس لغة تبتكر نفسها. في اللغات "الطبيعية"، تسبق اللغة القواعدَ؛ والعكس في الرموز (يمكن أن يعطي المتكلّم قاعدة القول). وبما أنّ الثقافات الفرعية تندمج في الثقافة المهيمِنة وتتمايز عنها في الوقت نفسه، فإنّها ترتكز في أكثر الأحيان على طقوس عبور هي التي تولّد الفرق بين المجتمع والمجموعة الفرعية (عمليات تلقين، استقبال المبتدئين). يمكن للثقافات الفرعية أن تقصي؛ هي إذاً مرتبطة بأشكال من العنف الصريح، أكثر انتشاراً في المجتمع الذي يضمها (وهو ليس بالضرورة مادياً، كما يبيّن ذلك العنف اللفظي لجماعات التآلف على الإنترنت). وهي بالتالي، منذ البداية، في سياق قواعد بيّنة (ميثاق الشرف بالنسبة إلى العصابات على سبيل المثال). على عكس اللغة، يُكتسب الرمز من خلال تعلّم هو أقرب إلى التلقين: يتعيّن معرفة القاعدة لممارسة الرمز، في حين أننا لا نكون بالضرورة على دراية بالقواعد اللغوية لنتكلّم.

يمكن أن يُنظر إلى هذا الانتماء على أنّه قدر أو على أنّه اختيار. ترتبط مفاهيم الولاء والتضامن بالانتماء إلى المجموعة: يكفي أن نقرأ تحليلات أو نصوص "المنشقين عن الطبقة" (مثلاً نصوص آني إرنو Annie Ernaux، وإدوار لوي Édouard Louis، وريتشارد هوغرت...) لفهم ثقل هذه الثقافات الفرعية على أولئك الذين ولدوا داخلها، ولكن أيضاً شعور الهشاشة لهذه الثقافة الفرعية. لأنّ الذي اختفى شيئاً فشيئاً، هو هذا الرسوخ السوسيولوجي تحديداً، المرتبط بالحيّز الإقليمي نوعاً ما. تصطبغ دراسات الثقافات الفرعية للمجموعات الاجتماعية (قطاعات مهنية أو طبقات شعبية) اليوم بالحنين نفسه لـ"المجتمعات البدائية"، الحنين إلى نظام ونمط حياة لم يعد لهما وجود.

(Amish) أوروبا ليجدوا أنفسهم ثقافة فرعية في أميركا، وبعد ارتحالهم الطويل، انتهى الأمر بالمورمون (Mormons) أن لاحقهم المجتمع الذي سعوا إلى تركه.

[1] لغة عامية فرنسية تدرج بين الشباب وتقوم على عكس ترتيب مقاطع الكلمات. (م.)

مع ذلك، انطلاقاً من النصف الثاني من القرن العشرين، ظهرت ثقافات فرعية جديدة أكثر انسيابية، لم تعد تطابق فئات سوسيولوجية يمكن تحديدها وتتشكّل حول أشياء استهلاكية، وممارسات ترفيهية، وتبادلات أفكار أو أي شكل من أشكال الولع (الفاندوم (fandoms) أو مجموعات المعجبين). شمل تطوّران الثقافات الفرعية، فهي تستقل ذاتياً بـ"كرامة" عن الثقافة المهيمِنة وتتعولم: سواء كانت تجتمع حول مجموعة الـBeatles، موسيقا الراب، فيلم حرب النجوم، قصص المانغا المصوّرة، سيد الخواتم، هاري بوتر، اليوغا، الرياضات القتالية، استخدام الرموز التعبيرية أو كرة القدم... لم تعد الثقافات الفرعية في حاجة إلى أن تنظر إلى نفسها في إطار ثقافة مهيمِنة مرتبطة بالحيّز الإقليمي. وهكذا، "تُحرّر" أزمة الثقافة الأنثروبولوجية الثقافات الفرعية، لكنها تعيد في نهاية المطاف وضع الثقافات كافة في موضع الثقافات الفرعية، نفسياً على الأقل، لأنّ كل فرد يعيش كعضو في أقليّة أو كـ"مصنّف كأقليّة"، ويعيد بالتالي ترجمة ما يعتقد أنّها ثقافته إلى رموز بيّنة لثقافة فرعية. نتحدث اليوم عن "ديكتاتورية الأقليات"، لكن هذا ممكن فقط لأنّه لم تعد ثمّة أغلبية. يشير علماء الاجتماع إلى أي مدى صرنا في مجتمعات "أرخبيل" وأولئك الذين يدّعون الانتماء إلى أغلبية يأسفون على اختفائها، إما بحنين، وإما بشعور كارثي بـ"الاستبدال الكبير[1]"[2].

غني عن القول إلى أي مدى سيتيح تطور الإنترنت لهذه الثقافات الفرعية

١ إشارة إلى النظرية التي تحمل الاسم نفسه وتقول بوجود "مؤامرة" لتغيير التركيبة الديموغرافية في أوروبا من خلال استبدال الأوروبيين بالمهاجرين من جنوب الصحراء والمغرب العربي وهو ما يؤدي إلى تغيّر الثقافة في بلدان الاستقبال. (م.)

2 Jean-Baptiste Arrault, "Du toponyme au concept? Usages et significations du terme archipel en géographie et dans les sciences sociales", *L'Espace géographique*, 20054/, t. 34.

انظر أيضاً:

Jérôme Fourquet, *L'Archipel français. Naissance d'une nation multiple et divisée*, Paris, Seuil, 2019.

أن تستقل إلى درجة أن تتشكّل خارج أي قيد من الواقع، ومن أي إقليمية وأي رسوخ سوسيولوجي. لكن مرة أخرى، علينا الإشارة إلى أنّ بعض مفاتيح ثقافة الإنترنت سابقة للإنترنت. دليلي على ذلك المثال النموذجي للثقافات الفرعية الجديدة وهو الثقافة الشبابية. وهي ثقافة فرعية تستقلّ ذاتياً عن عالم الراشدين، بينما، من حيث التعريف وفي جميع المجتمعات، كان تجمّع الشباب في ما بينهم يهدف على العكس إلى تكوينهم من أجل أن يصيروا راشدين (فدراسة "طقوس العبور" تمرين إجباري لأي بحث أنثروبولوجي كلاسيكي): بهذا المعنى، استقبال المبتدئين، والكشافة، والخدمة العسكرية هي من أشكال طقوس العبور.

استقلالية الثقافة الشبابية المعولَمة

إنّ فكرة ثقافة شبابية التي قد تعني أمراً آخر غير كونها زمناً انتقالياً وتلقيناً لحياة الراشدين لهو أمر جديد تماماً في الأنثروبولوجيا.

وهي تظهر في سياق سوسيولوجي محدّد: استقلالية فئة "الشباب" التي لم تعد تعرّف على أنّها المرحلة التي تسبق سن الرشد فقط (ثابت أنثروبولوجي) ولكن كفئة في حدّ ذاتها، تمتلك مواردها الخاصة وقادرة على توجيه الإنتاج الثقافي، وحتى أن تنتج ما تستهلكه من ناحية الثقافة. إنّ "الشباب" هو في الواقع بناء من وجهة نظر سوسيولوجية، بما أنّه يعاش في علاقة فضفاضة بشكل متزايد مع المجموعة الاجتماعية والمهنية للآباء. شهدت بداية القرن العشرين ميلاد حركات الشباب (الكشافة بداية، ثم حركات الشباب الكاثوليكي أو الشيوعي التي كانت، في بداياتها، راسخة بوضوح في محيط اجتماعي أبوي محدّد، مثلاً الشباب العامل المسيحي، أو الشباب الفلاحي المسيحي)، مجموعات المصائف وأدب الناشئة. منذ

خمسينيات القرن الماضي، بدأ الشباب يصبح فاعلاً اقتصادياً مستقلاً: فهو يستهلك، ويوجّه سوق الصناعات الثقافية، لا سيما عبر الاستهلاك الموسيقي (مجموعة الـBeatles أو برامج إذاعية مخصصة له مثل "Salut les copains" [مرحباً يا أصحاب])، ويخلق اقتصاداً خاصاً بالملابس (الماركات)، لينتهي كل هذا اليوم إلى شبكات التواصل الاجتماعي الرقمية. يمثّل أيار/ مايو ١٩٦٨ استقلالية سياسية: فهي المرة الأولى التي يشكّل فيها الشباب في حد ذاتهم حركة، عوضاً أن يكونوا فقط طلائع حركة اجتماعية أكثر شمولاً. لكن هذا التمكين يذهب اليوم أبعد من ذلك: لم تعد الثقافة الشبابية التي زالت عنها الأقلمة من خلال الإنترنت في حاجة إلى المرور عبر عالم الراشدين، ولا اعتباره نموذجاً أو هدفاً، ولا حتى إلى معارضته. بالمقدور لعب دور المراهق طوال الحياة. سنرى لاحقاً أنه يتعيّن أخذ كلمة "لعب" بمعناها الحرفي، إذ يحتفظ "الراشدون" بألعاب طفولتهم أو يخترعون ألعاب أطفال جديدة[1].

إنّ الحالة الأكثر نموذجية لاستقلالية الثقافة الشبابية هذه هي الموسيقا. لا تعرف الموسيقا اللغات والحدود، وهي تتوجه مباشرة إلى الجسم. لنلاحظ أن الانتقادات المحافظة جميعها، منذ ظهور موسيقا الجاز، تدين "حيوانية" الموسيقات "الشبابية"، المرتبطة بطبيعة الحال بمنشئها، الحقيقي أو المتخيّل، في عالم "أسود"؛ من موسيقا الجاز إلى الراب مروراً بالهيب هوب. ترتبط العولمة إذاً (سلبياً في هذه الحالة) بالتجريد الثقافي، أي بحالة طبيعة. أشار جورج ستاينر George Steiner الذي كان يشجب موت الثقافة الرفيعة، دون أن يجعل من الأمر نظرية، إلى ظهور الموسيقا كطريقة تعبير

---

١ انظر ملاحظة سوزان نيمان Susan Neiman حول عقدة بيتر بان Peter Pan في كتابها *Grandir. Éloge de l'âge adulte à une époque qui nous infantilise*, Paris, Premier Parallèle, 2021.

مهيمِنة للأشكال الثقافية الجديدة، في مقابل التعبير اللفظي: "في أنحاء الكوكب كافة تبدو ثقافة الصوت رافضة لسلطة النظام اللفظي القديمة"[١]. وهي ملاحظة عميقة جداً لأنّ العولمة تسعى جاهدة بطبيعة الحال إلى تجاوز الانشطارات الألسنية: الاستثمار في الموسيقا (بالتوازي مع تطور الإنكليزية العالمية المبسّطة (globish)) هو حامل أساسي لهذا التحوّل. في كل مكان اليوم تُخلق ثقافات موسيقية، عالميةٌ من فورها (روك، هيب هوب، موسيقا التكنو، إلخ)، وهو أمر جديد تماماً، لأنّه حتى ذلك الحين، كانت الأشكال الموسيقية تُتداول عبر "الاستعارة" والتصدير: مثلاً، تملّك موسيقيون يابانيون فن عزف مقطوعات باخ Bach أو بيتهوفن Beethoven، لكنهم لا ينتجون تقريباً مطلقاً موسيقا كلاسيكية بالمعنى الغربي، في حين أنّهم يبتدعون بصورة طبيعية موسيقا التكنو والهيب هوب. شجب آلان بلوم كذلك هذا الشغف بالموسيقا عند الشباب الأميركي كأمارة عزوف عن الكتب العظيمة: "عندما ننظر إلى هذا الجيل من الطلاب، لا يبدو شيء أكثر تفرّداً من تسمّمهم بالموسيقا؛ وتجتمع جميع خصائصهم الأخرى حول هذه الخاصية. إنّنا في عصر الموسيقا والحالات النفسية التي ترافقها"[٢].

ينظر في أكثر الأحيان إلى تطوّر هذه الثقافة الشبابية على أنّه قطيعة أنثروبولوجية (أزمة انتقال واقتداء) ولكن خاصة كنزع للشرعية عن الثقافة الرفيعة. سننظر إذاً في ما هي الحال بالنسبة إلى الثقافة الرفيعة أو الثقافة-المدوَّنة.

---

1 George Steiner, *Dans le château de Barbe-Bleue*, Paris, Gallimard, coll. "Folio Essais", 1986.

2 Allan Bloom, *L'Âme désarmée* (Simon & Schuster, 1987), trad. Paul Alexandre et Pascale Haas, Paris, Les Belles Lettres, 2018.

الفصل الثالث

الثقافة كمدوَّنة: هشاشة النقل

الثقافة–المُدوَّنة هي مجموعة من الإنتاجات (سرديات شفوية، نصوص، أعمال توصف بالفنية، موسيقا، وحتى أشكال أخرى من الممارسات الطقوسية) التي تُنتقى ويُضفى عليها طابع "بيداغوجي"، أي أنّها تُنقل وفق قواعد وإجراءات، بهدف خِلاقي يقدِّم مثلاً أعلى أخلاقياً للجميع (هو المثل الأعلى الذي نجده في paideia اليونانية، وBildung الألمانية، و"الرجل الشريف" في القرن السابع عشر في فرنسا، وفي الأدب في العالم الإسلامي، إلخ). المعيارية والبيداغوجيا تترافقان إذاً: يتعلّق الأمر بتعريف "المثل الأعلى"، وراء أي شكل جماليّ ممكن (بما يشمل الأشكال الكلبية، والواقعية، والتشاؤمية، وما قبل الرمزيّة التي تبدو جميعها إشادة من الرذيلة بالفضيلة).

الثقافة–المدوَّنة "مُموضَعة[1]" إذاً، كمجموعة محدّدة: ثمّة قواعد دخول إلى المدوَّنة (مع الصراع الأزلي بين "القدماء" و"الحديثين")، وثمّة إجراءات تصديق (شهادات، مسابقات، مراجع)، وأماكن لنقل المدوّنة وتكوينها وحفظها (جامعات، متاحف، مسارح، مكتبات)، وقطاعُ مهنيين (كبار الموظّفين، علماء، براهمة، رجال دين، أساتذة، قيّمون). لمُنتجي المدوَّنة الأكثر اكتمالاً وعلواً، كما الكاتب والفنان، وضعية (قانونية ومالية) تُعرّف بالتالي إبداعاتهم بأنّها "فنيّة". ترافق هذه الوضعية القانونية للفنان، منذ القرن التاسع عشر في أوروبا، إضفاء قيمة رومانسية على الفنان كـ"عبقري" مبدع (هو تحالف كاتب العدل والملهِمة). كذلك تُنشَأ أماكن ذات وظيفة ثقافية. شيء ما في متحف هو عمل فنّي، حتّى لو كان شوكة طعام. كذلك

١ تُجعل موضوعاً. (م.)

بُنيت مؤخراً، في متحف برانلي في باريس، "الفنون الأولى" (حتى لا تُستعمل كلمة "بدائية")، لا وفق معيار أنثروبولوجي، ولكن من خلال النظرة الجمالية التي نوجّهها نحو موضوع منفصل عن إنتاجه واستخدامه في الثقافة الأصلية. باختصار، يعرّف العمل الفنّي عبر النظرة التي نلقيها عليه: بالنسبة إلى حرفيّ من العصر الوسيط، كان تمثال ينجزه للكنيسة بمثابة فعل تعبّد مرتبط بمعرفة تقنية وليس عملاً فنياً، كذلك الأمر بالنسبة إلى الغنائيات الدينية التي تقدّم اليوم في قاعات الحفلات وليس في الكنائس. هذه الرؤية للفن كثقافة رفيعة ربما وُلدت في الغرب، لكن تمدّد نموذج المتاحف، وسوق الفن، وفئة "الفنان"، جعلها معولمة تماماً. يكفي أن نرى كيف أنّ الممالك النفطية في الخليج صارت تولي اليوم أهمية قصوى لامتداد مجال الثقافة والفنّ (بطبيعة الحال، نجد أنفسنا هنا في سياق الكيتش أكثر من الفنّ، لكن الكيتش غدا بالفعل الشكل المعاصر للفن العالمي). خلال القرن العشرين، كانت هذه المكانة الخاصة للفن محلّ إعادة نظر بطرق عدة: عبر سلوك الفنان، الذي أصبح يكتسي أهمية أكبر من إبداعه (يبقى المثال النموذجي عنه هو المَبولة التي عرضها دوشان ساخراً في المتحف)، من خلال اعتبار أنّ كلّ شيء هو فنّ (الفنّ الشعبي، الفنّ الساذج، الفنّ البدائي، التصميم)، أو عبر سوق الفنّ التي تبني قيمة العمل من خلال توسيع جمهوره، إما لأسباب سياسية (دمقرطة الثقافة التي أرادها اليسار)، وإما اقتصادية. في الرسم أو النحت المعاصر، باتت السوق هي التي تحدد ما هو العمل الفنّي: يقوم تصنيف الفنانين من قبل مجلة مختصة معترف بها (*Kunstkompass*) حصراً على عدد المعارض التي شاركوا فيها[1]. لكنّ هذا التطوّر هو جزء من الحركة

---

١ "سنوياً، تصنّف مجلة *Kunstkompass* قائمة بـ١٠٠ فنان معاصر حيّ الأكثر شهرة، مستخدمة حساب حِجية هو أقرب إلى خوارزمية ترتيب صفحات الويب في نتائج بحث غوغل (PageRank): فهو يمنح نقاطاً للفنانين وفق المعارض التي أقاموها في هذا المتحف

الكبيرة التي سـ"تُفكّك" الثقافة الرفيعة.

ثمة في الثقافة-المدوَّنة إذاً بعد شرعية/شرعنة، ومقياس تمييز اجتماعي وغايةٌ (أن يكون المرء مثقّفاً). المدوَّنة دائماً "فوق" الفرد، وحتى المجتمع. يمكنها أيضاً أن تُعرّف فضاء حضارة ما، أي فضاء تأثير ثقافة رفيعة معيّنة، بمعزل عن الأقلمة السياسية: الحضارة الإسلامية، المسيحية الغربية أو الشرقية، الحضارة الصينية... أخيراً، ليست أماكن الإنتاج والنقل مرتبطة بالضرورة بالسلطة السياسية: أنشأت المدارس والمعابد (المسيحية كما البوذية) فضاءات تأثيرها الخاصة على صورة شبكات تتمدّد وتتناسخ.

أحد أماكن تحديد واستمرار الثقافة الرفيعة هو الجامعة. ظهرت الجامعة الحديثة في أوروبا في القرن الثالث عشر. واستقلّت عن الدين منذ القرن السادس عشر لتحقّق نموذجها المثالي، وهو الجامعة الألمانية في القرن التاسع عشر التي بُنيت حول مبدأ موحِّد (الثقافة والنقد العقلاني) ولها هيئة تدريس متأتية منها وتتمتع باستقلالية فكرية ومؤسساتية. انتشر هذا النموذج في العالم على حساب المؤسسات ذات الفكر الديني التي تراجعت إلى ما هو ديني "خالص" (مدرسة، معابد). بعد إنهاء الاستعمار (وقد لعب الطلاب في سبيل ذلك أحياناً كثيرة دوراً مركزياً)، استعادت الدول المستقلّة الإرث الاستعماري حيث وُجد (حافظت الجزائر المستقلة على بنية جامعة الجزائر التي أنشأتها القوة الاستعمارية)، أو بعثت جامعاتها الخاصة على المنوال نفسه. ثمة إذاً تاريخياً علاقةٌ لصيقة بين الجامعة والأمة، حتّى لو تجاوزت الثقافة الرفيعة الفضاء الوطني والمؤسسة الجامعية ذاتها. يُمارَس

أو ذاك، ويكون للمتاحف كذلك حِجية مختلفة وفق عدد الفنانين المتقدمين في التصنيف الذين روجوا لهم"

(Dominique Cardon, À quoi rêvent les algorithmes. Nos vies à l'heure des big data, Paris, Seuil, 2015).

الأدب بطبيعة الحال خارج الجامعة (قلّة من الأساتذة هم روائيون والقليل من الروائيين الجيدين هم أساتذة)، لكنّه يُدرَّس في الجامعة والذين يمكنهم دراسته خارج هذا الإطار يوصفون بـ"العصاميين"، وهو مصطلح تحقيري بقدر كبير في مجتمعاتنا المعاصرة.

لدينا إذاً مع الجامعة مكان، وهيئة تدريس، وفروع معرفية، ومنهجيات إنتاج عقلانية، واستقلالية مؤسساتية، وشهادات، وبرامج دراسة منسّقة بعناية، وامتحانات قائمة على أساس قياس المعرفة والجدارة فحسب، وتعليم يضمن الاستمرارية، وإعادة الإنتاج، والبحث، ويعزّز الابتكار، والعلمنة، والعقلانية... تُدرَّس العلوم "الصارمة" على مقربة من العلوم الإنسانية، مع جسور بين الاثنتين، لوجود إيمان بقصدية العلوم التي تتمثل في تكوين الفرد والتقدّم.

وإذا كان المنوال يصبو إلى أن يكون كونياً، فإنّ الجامعات تتطوّر دائماً في إطار وطني (لكن ليس بالضرورة حكومي)[١]. يُنظر إلى الشهادة على أنّها شرط ضروري، إلى حدّ ما، للنفاذ إلى الوظائف العامة وحتى إلى جزء من وظائف القطاع الخاص. لا يبدو المبدأ في حدّ ذاته محلّ خلاف: أنشأت الكنيسة الكاثوليكية بدورها، بعد أن فقدت التحكّم في الثقافة، جامعات على منوال جامعات الدولة العلمانية. وتدور التوترات التي تمرّ بها الجامعة منذ قرن من الزمن حول مسألتين: الانتقاء الاجتماعي (كيف يمكن فتح صفوف النخبة) وتحكّم الدولة (بين الاستئثار الحكومي على الطريقة الفرنسية أو الخصخصة على الطريقة الأميركية).

---

١ يربط ريدنغز Readings، وهو من خيرة منتقدي الوضع الحالي للمؤسسة، ربطاً وثيقاً بين أزمة الجامعة وأزمة الدولة الأمّة:

Bill Readings, *Dans les ruines de l'université* (Cambridge, Harvard University Press, 1997), trad. Nicolas Calvé, Montréal, Lux, 2013.

المفارقة هي أنّ الثقافة الرفيعة تنصب نفسها كمؤسسة حضارية، أي أنّها تعبّر، مهما كان منشأها، عن عظمة العقل البشري، بينما يحملها مشروع وطني تماشياً مع معاهدات وستفاليا لعام ١٦٤٨ التي ركّزت في أوروبا الوظائف السيادية لكل دولة: المؤسسات، الذاكرة، اللغة، التاريخ، إلخ. حتى الموسيقا، التي تُعتبر متحررة من اللغة، تجري تعبئتها للبناء الوطني (بارتوك Bartók للمجر، سيبيليوس Sibelius لفنلندا وحتى فاغنر Wagner لألمانيا). بقيت الثقافة-المدوَّنة الآتية من "الإنسانيات" (اليونانية واللاتينية) خارج الانتماء الوطني في أوروبا ما دامت تعبّر باللاتينية. غير أنّ ظهور الدولة الأمّة الحديثة ترافق مع انتقاء مدوَّنة من خلال اللغة (المقنّنة والمضبوطة معيارياً)، وإنشاء مدوَّنة جديدة (يمكنها أن تتضمن جزءاً من القديمة)، وتأسيس أدب وفن وطنيّين. على عكس جامعات العصر الوسيط، حيث كان التعليم يجري باللاتينية، فإنّ جامعات القرن التاسع عشر كانت جامعات وطنية، باللغة، والانتداب، والانخراط في جهاز الدولة وحتى تقسيم الفروع المعرفية. ودائماً ما يتمّ التعامل مع الأدب الأجنبي في إطار "الأدب المقارن" أو "دراسات المناطق" (area studies)، التي تحدَّد عادة من خلال اللغة (قسم "الدراسات الرومانية"، "الأنكلوسكسونية"، "الجرمانية"، "الإسكندنافية"). ورغم أنّ مدوَّنةً "عابرة للأمم" بقيت بأسماء كبيرة من عالم الأدب (شكسبير Shakespeare، غوته Goethe، هوغو Hugo...)، والموسيقا وبعض فروع المعرفة مثل الفلسفة (ولاحقاً العلوم الاجتماعية)، فإنّ الجامعة بقيت إلى نهاية القرن العشرين وطنية بشكل عميق[1].

---

١ نجد بعض الاستثناءات ضمن الجامعات ذات الجذور "الاستعمارية" (الجامعة الأميركية في بيروت، الجامعة الأميركية في القاهرة، جامعة القديس يوسف في بيروت) التي كان لها في البداية وظيفة تقديم ثقافة "غربية" للنخب المحلية. ومنذ نهاية القرن العشرين، شهدنا إمّا ظهور جامعات غير وطنية (معهد الجامعة الأوروبية في فلورانسا)، وإمّا تحوّل الجامعات القديمة إلى مؤسسات معولمة (معهد الدراسات السياسية بباريس (Sciences

لا تزال مكانة الثقافة الرفيعة هشّة، لأنّها، وعلى عكس الثقافة الأنثروبولوجية، لا توجد إلا من خلال النقل البيّن. في حين أنّ كيفيّات هذا النقل تحديداً هي التي يعاد النظر فيها اليوم عبر عوامل وحركات عدة سنبحث في شأنها.

العولمة العِيارية "للثقافة الجماهرية"

لا تُساءل الثقافة الرفيعة على مقياس سياسي يسار/يمين، بل على أساس خط إنساني النزعة/مناهض للنزعة الإنسانية أو ناقد للنزعة الإنسانية.

أُطلق الإنذار الأوّل في عام ١٩٤٧ من قبل مدرسة فرانكفورت [في النظرية الاجتماعية]: انتقد هوركهايمر Horkheimer وأدورنو Adorno اللاجئان في الولايات المتحدة ما أسمياه "الصناعة الثقافية". في الخمسينيات، تكرّرت هذه الإدانة لما سيسمى "الثقافة الجماهرية" من طرف المحافظين (ت. س. إليوت T.S. Eliot) كما التقدميين الراديكاليين (غي دوبور). الثقافة الجماهرية ليست هي الثقافة "الشعبية"، لأنّها نتاج نظام اقتصادي وترمي إلى أن تكون عابرة للطبقات: هي تأتي من فوق، ولا يمكن بالتالي مماثلتها بالثقافات الفرعية التي صعدت منذ ستينيات القرن الماضي، مثل ثقافة الأندرغراوند أو كافة الثقافات التي تحملها الأنماط الموسيقية. إنّه مفهوم جديد. كما يلاحظ كريستوفر لاش Christopher Lasch، في استعادة لفكرة أدورنو، تدمّر الثقافة الجماهرية الثقافة الشعبية بقدر ما تفعل الثقافة الرفيعة[1].

Po Paris)، مدرسة الدراسات الشرقية والإفريقية (SOAS) في لندن، الجامعة الأميركية في بيروت (AUB)، والجامعة الأميركية في القاهرة (AUC))، لكن هذا يترافق مع حركة عولمة وإزالة أقلمة عامة أكثر أتناولها بالدراسة هنا.

1 Christopher Lasch, *Culture de masse ou culture populaire?*, Paris, Flammarion, 2011.

إنّها ثقافة استهلاكية، منتَزَعة من سياقها ومن تاريخها، وقائمة على تقنيات إنتاج الصورة والصوت، وهي متاحة للجميع دون تلقين سابق، وذلك بفضل وسائل إنتاج وانتقال هي في المتناول اقتصادياً (كتب الجيب، أسطوانات، سينما، إذاعة، تلفزيون، قصص مصوّرة). وقد رأى اليمين المحافظ كما اليسار التقدمي في تطوّر الثقافة الجماهرية اغتراباً للعقل البشري وتسفيهاً. وسيشدّد اليمين المحافظ على ضرورة صون الثقافة الرفيعة بكيفية نخبوية إلى حد ما[1]، أما الثاني فسيدفع على العكس نحو تعميم الثقافة الرفيعة كما هي وإلى مدّ الفضاءات الثقافية المتاحة للشعب (يمتد ذلك من البولشوي للجميع في الاتحاد السوفياتي إلى المسرح الشعبي لجان فيلار Jean Vilar في فرنسا، وأيضاً تأسيس دور الثقافة عند تولّي أندريه مالرو André Malraux وزارة الثقافة).

تستعدّ الثقافة الجماهرية أيضاً للعولمة بوضعها في السوق منتجات موحّدة العِيار، مثل إنتاجات ديزني منذ ثلاثينيات القرن الماضي (Blanche Neige et les Sept Nains [بيضاء ثلج والأقزام السبعة]، فيلم ديزني الأوّل الذي يعود إلى عام ١٩٣٧)، تعبر دون إشكال الحاجز الثقافي، كما ستفعل لاحقاً السلسلات التلفزيونية التي تُعتبر Dallas (١٩٧٨) نموذجها الأصلي. إذا كان ثمة علاقة وثيقة بين الثقافة الجماهرية والتجريد الثقافي، فليس لأنّ الطبقات الشعبية تصبح مستهلكةً للثقافة (في حين أنّ هذا ما يدينه المحافظون) بمقدار ما هو في قدرة الثقافة الجماهرية على تجاوز الحيّز الإقليمي والتنقل من ثقافة إلى أخرى. وقد أطلق إنتاج ديزني هذه الثقافة المرقّعة باستعارته مقاطع من حكايات وأساطير (بيضاء ثلج) أو من التاريخ

---

١ أحدث ظهور كتاب الجيب في فرنسا في عام ١٩٥٣ طفرة في القراءة، لكن كتّاباً مثل هنري ميشو Henri Michaux وجوليان غراك Julien Gracq سيرفضون دوماً أن تنشر أعمالهم في هذا الشكل السوقي.

(روبن هود) و"إعادة مزجها" في سياق مخفّف[1]. بهذا المعنى، فإنّ تطوّر صناعة الترفيه (entertainment) حضّر، دون استراتيجية حقيقية، إلى عولمة الثقافة الجاهزة والمتاحة للجميع. تتوافق الثقافة الجماهرية تماماً مع عولمة الثقافة لأنّها قامت بإخراجها من سياقها.

غير أنّ هذه المنتجات لم تُصمّم لتكون عالمية: في خمسينيات القرن الماضي، لم يكن الترفيه الأميركي يهتمّ مطلقاً بالتصدير وكان يُنتِج للسوق الأميركية فحسب. عندما ستنتقل هذه الإنتاجات إلى أوروبا، سيُنظر إليها على أنّها جزء من أمركة أنماط الحياة، مع كوكا كولا ولاحقاً ماكدونالدز (اللذين طوّرا سريعاً سياسة تصديرية). ومن هنا يأتي توهّم أنّ الثقافة الجماهرية هي ثقافة أميركية. لكن لم يكن مفهوماً حينها لماذا كانت تنتشر في أنحاء العالم وضمن مجتمعات متنوعة تبنّتها بسهولة رغم ازدراء النخبة الثقافية واليسار النضالي، كما تصوّر ذلك الهجمات المتكررة على امتيازات محلات ماكدونالدز في فرنسا.

في هذا الفضاء الذي فتحته الثقافة الجماهرية، سرعان ما رأينا أشياء جديدة تُنتَج وتُستَهلك في إطار "الثقافة الشبابية" التي تحدّثنا عنها في ما سبق. ورغم أنّ اقتصاد الترفيه (منتجو القصص المصوّرة، الأفلام، وكلاء المغنين الجدد، إلخ) الجاهز لجني المال من كل شيء، قد استحوذ عليها، فإنّ هذه الأشياء أُطلقت من "الأسفل": فهي كثيراً ما تبدأ بالانتقال في

---

١ تفسّر نظريّة أخرى (فلاديمير بروب Vladimir Propp على سبيل المثال) لماذا تتنقل الحكايات والأساطير خارج سياقها الأصلي: ذلك لأنّها تستعيد "مقاطع" متماثلة موجودة إما في كل الثقافات، وإما في اللاوعي الإنساني (الطفل التائه في الغابة، السعي التلقيني، إلخ). لا تعارض في ذلك، لأنّ الأبحاث البنيوية الرسمية، شأنها شأن التحليل النفسي، تسعى إلى أن تتجاوز الثقافة، أو، ما يعني الأمر نفسه في نهاية الأمر، إلى الثوابت التي تعود لها جذور كل ثقافة، ما يعني في الجوهر "طبيعة" جديدة، هي الطبيعة البشرية، التي تُعيد الظهور كلما امّحت الثقافة.

مجال الأندرغراوند، أو بشكل هامشي من خلال الـfandoms (مجموعات المعجبين)، أو من خلال منتجات حرفية رخيصة الثمن قبل أن تدخل عاجلاً أو آجلاً في علاقة أوثق مع صناعة الفرجة. فالأخيرة تلمّ وتوظّف الموضات والأذواق أكثر من كونها تُطلقها.

إنّ استقلالية الشباب ظاهرة أساسية، وأؤكّد عليها مرة أخرى هنا، في ما يتعلّق بأزمة الثقافة الرفيعة، وذلك لأنّها تُضعف رابط النقل الذي يعدّ أساسياً بالنسبة إليها. وقد بات يجد صعوبة في أن يُمارس من أعلى إلى أسفل وصار من غير الممكن حتّى تصوّره في غير الشكل الأفقي، بين "نظراء"، بل متماثلين. إنّ أزمة النقل هذه في مركز التجريد الثقافي الذي أعمل على فهمه، سواء بالنسبة إلى الثقافة الأنثروبولوجية أو الثقافة–المدوَّنة.

يضاف إلى هذا الانزياح الجيليّ عن المركز، مؤخراً، انزياح عن المركز الجغرافي. تضع "ثقافات" أخرى غير تلك الموجودة في أميركا منتجات في السوق تنتقل في كافة أنحاء العالم. وأفضل مثال هنا هو [قصص] المانغا اليابانية. كيف يمكن لثقافة خاصة إلى هذا الحدّ، تدور حول ذاتها، مثل الثقافة اليابانية أن تنتج من أجل التصدير، خاصّة أن المانغا تختلف عن سيارات الهوندا؟ لدينا كذلك، على مستوى أقلّ عالمية، حالة المسلسلات التلفزيونية الطويلة البرازيلية (telenovelas)، والمسلسلات التركية، وإنتاجات بوليوود. السبب بسيط: لم تعد ثقافة الماكدونالدز هذه تقوم على ثقافات تاريخية وإنما هي تُصوّر ما سيغدو الثقافة العالمية في نهاية القرن. سنعود لهذا لاحقاً، لكنّ "عمليتها" الأولى هي "تقطيع" شذرات من الثقافة (بمعنيَيها)، وجعلها مستقلة عن حاضنتها الأصلية وقابلة جداً للتنقّل، لكونها منتزعة من سياقاتها، ولو وصل الأمر إلى اختراع بيئة جديدة بهيجة عبر الإخراج الدعائي (صورة السعادة، توحيد نمط المشاعر). إنّ هذه الهجمة من ثقافة جماهيرية عالمية جديدة ليست تبعة من تبعات أزمة الثقافة الرفيعة ولا سبباً

من أسبابها، وهي في علاقة مبهمة معها، كما سنرى. إذ تجري في حَيد عن الثقافة الرفيعة.

الإنسانيات كخدعة

تعيش الثقافة الرفيعة، بالتوازي مع تجاوزها من قبل ثقافات عالمية جديدة تدور حول مجموعات المعجبين أو الفاندوم، أزمةً داخلية. كما يشير بيل ريدينغز Bill Readings، ليست الدراسات الثقافية هي سبب أزمة الثقافة وإنما تبعة من تبعاتها (مثلما أنّ الزواج المثلي هو من تبعات أزمة النموذج الأسري وليس مسبّباً لها).

"ليس من قبيل الصدفة إذاً أن يطرح الآن عدد من التيارات العابرة للتخصصات، مثل الدراسات النسوية، ودراسات المثليين والمثليات[١]، والدراسات ما بعد الاستعمارية والدراسات الثقافية، مسألة الهوية بصورة مغايرة. من خلال مطّ الرابط بين الفرد والدولة الأمّة، تعلن هذه الحركات نهاية سيادة الدراسات الأدبية كاختصاص مهمّته تجسيد الرسالة الثقافية للجامعة. ليس ظهور هذه التيارات النقدية التي تعيد النظر في مكانة الأدب مع اهتمامها بالثقافة الشعبية، سبب تراجع الأدب، وإنّما أثره"[٢].

تدور أزمة الثقافة الرفيعة بداية في الجامعات، وهو أمر طبيعي. فالنظام الجامعي هو لُباب موضع معالجة مدوَّنة الثقافة وإنتاجها. انبنى الخطاب التراجعي حول "تدنّي المستوى" بشكل أكبر منذ ستينيات القرن الماضي مع تعميم التعليم الذي صار يقود، في فرنسا على الأقل، ٨٠% من شريحة عمرية ما إلى مستوى الشهادة الثانوية ولاحقاً إلى الدراسات الجامعية. لا

١ تعرف أيضاً باسم دراسات أحرار الجنس أو الدراسات الكويرية. (م.)

2 Bill Readings, *Dans les ruines de l'université*, op. cit.

تزال اليونانية واللاتينية تدرَّسان بلا شك ويمكن لطالب أميركي أن ينجز أطروحة حول *la Chanson de Roland* [أنشودة رولان] لكن كما يشير إلى ذلك آلان بلوم: "في الوقت الحاضر، صارت الموسيقا الكلاسيكية تندرج تحت ذوق خاص، شأنها شأن اللغة اليونانية أو علم أثريّات العصر ما قبل الكولومبي، وليس تحت ثقافة مشتركة، وأساس حدسي مشترك لتواصل متبادل ومختَزَلٍ نفسي"[١].

ليس من باب الصدفة أيضاً أن تكون الجامعة هي أرض المعركة الرئيسية لـ"حرب القيم" التي نغوص فيها: من أميركا ترامب إلى فرنسا المناهِضة للووكية، يشار إلى الجامعة كموضع خيانة الإنسانيات والثقافة الوطنية. مشكلة المحافظين الكبرى هي أنّهم لا يستوعبون أزمة الجامعة: فهي تعود بالنسبة إليهم إلى تخريب وظيفتها من طرف "أعداءٍ"، أولئك الذين في الأسفل، من الأقاصي أو من الداخل، وليس إلى أزمة داخلية لمفهوم الثقافة الرفيعة. المشكلة هم "البرابرة" (يذهب بلوم حتى إلى اعتبار الطلاب أنفسهم "natives"، أي أهالي من السكّان الأصليين، وهو عنوان ستستعيده في فرنسا انتفاضة "أهالي الجمهورية" (les indigènes de la République)): "لكن، في عام ١٩٦٠، باعتبار أنّ الجزء الأكبر من الحياة الفكرية قد استقرّ منذ مدّة طويلة في الجامعة وأنّ الجامعات الأميركية كانت الأفضل، فإنّ تفكّكها أو انهيارها كان كارثة. هناك كان يوجد قسم كبير من التقاليد العريقة، طُعم غريب وضعيف، معلّق في معازل عرضية، وقابل للتأثّر بشعبوية وفظاظة الأهالي. في منتصف الستينيات، تحت غطاء الطلاب، هجم الأهالي"[٢].

---

1 Allan Bloom, *L'Âme désarmée*, op. cit.
لهذا لا يعني إعلان وزير التربية الوطنية الفرنسي في كانون الثاني / يناير ٢٠٢٢ عن زيادة ساعات تعليم اللاتينية شيئاً من ناحية ردّ الاعتبار للثقافة الكلاسيكية.

٢ المرجع السابق.

أدينت إذاً الهجمات التي كانت الثقافة موضوعها تحت التأثير الضار لمدارس الفكر الجديدة (المنحدرة من التفكيك الذي تدعو إليه الـFrench theory [النظرية الفرنسية]، والدراسات ما بعد الاستعمارية والثقافية)، وللإيديولوجيات (الووكية) أو التقنيات البيداغوجية: إنّها شكوى المحافظين من تمدّد النزعة النسبية، ونهاية تفوّق الأدب الرفيع (النصوص الكلاسيكية، والمؤلفون الكبار) لصالح المبتذل واليومي[١]. فيما هم يواجهون مختلف أشكال الاعتراض على الثقافة الرفيعة، انزوى "القدماء" إلى التأسّي والدعوة إلى العودة إلى بيداغوجيا سلطوية، أي تحديداً ثقافة منفصلة عن المجتمع المعاصر (وبالتالي عن الحياة). ولهذا فإنّ خطاب هؤلاء "القدماء" ضدّ الجدد "الحديثين" تشاؤميّ إلى حدّ بالغ. وهو ما يفسّر انتقالهم إلى اليمين، وحتى إلى أقصى اليمين، لأنّهم لم يعودوا ينتظرون شيئاً من الحداثة في صورها كافة. لكن يبدو أنّ المحافظين ينسون أنّ النموذج الألماني للجامعة، الذين كنا تحدّثنا عنه سابقاً، وهو محط إعجاب بلوم وريدينغز والذي قلّدته فرنسا بطريقة ما بعد هزيمة عام ١٨٧٠، قد أنتج كذلك النازية وعزّزها: "تزداد مشايعة هتلر بارتفاع المستوى التعليمي"، كما يشير إلى ذلك كريستيان بايشلر Christian Baechler في كتابه *La Trahison des élites allemandes* [خيانة النخب الألمانية]، وهو ما يطرح إشكالاً إذا ما كنا نريد الحفاظ على رابط بين الجامعة والحضارة[٢]. لا شكّ أنّ النازية هي أحد أكبر أعراض أزمة الثقافة الغربية، وتوسّعها كان ممكناً لأنّه لاقى مساندة النخب.

---

١ كتاب بلوم هو بلا شكّ أحد أقوى المرافعات لأجل الثقافة ذات النزعة الإنسانية الكلاسيكية.

2 Christian Baechler, *La Trahison des élites allemandes, 1770-1945*, Paris, Passés/Composés, 2021.
يبيّن هذا الكتاب اللافت بدقة كيف استسلمت النخب الفكرية والجامعية الألمانية للافتتان الفكري بالنازية، بحكم مسارها وليس بإكراه أو نشوة "خاطفة" في عام ١٩٣٣.

يجدر بمحافظي اليوم تذكّر ذلك.

نقد الثقافة الرفيعة كما شكّلتها الجامعة التقليدية تحمله تيارات لا تنفك تُنهك بعضها بعضاً باللعان لكنّها تتنافس على تفكيكها. وأرى بينها عدة إلهامات كبيرة: النيوليبرالية (التي تعتبر أنّ الثقافة الرفيعة لا تصلح لشيء، شأنها شأن فكرة التكوين الأخلاقي والفكري للفرد)، نقد الدولة الأمّة (فالمدوَّنة هي في البدء "وطنية" وتقاوم العولمة بصعوبة) والدراسات الثقافية وما بعد الاستعمارية (التي تعتبر أنّ المدوَّنة تُغرِّب عوضاً عن أن تحرّر)، دون أن ننسى الأصولية الدينية خاصة منها البروتستانتية الأميركية، التي ألغت جامعتها المنشأة حديثاً (مثلاً Liberty University في لينشبورغ في ولاية فيرجينيا) تقريباً تعليم الإنسانيات لفائدة الثيولوجيا، والقانون، والاتصال.

يرى اليسار الراديكالي في الثقافة الرفيعة تمييزاً اجتماعياً، علامة على الانتماء إلى النخبة التي تحظى بالتعليم، وهو لا يصلح لغير إضفاء الشرعية على هيمنتها (بالأخص هيمنة العالم "الأبيض") وعلى السيطرة الاجتماعية. يكون التفكيك حينها كشف ادّعاءِ كونيّةِ ثقافةٍ هي أيديولوجية بشكل عميق بما أنّها تقود المهَمين عليهم إلى قبول اغترابهم. هذه الفكرة ليست جديدة: نجدها سابقاً في الماركسية، ولكن أيضاً عند نيتشه في دعوته إلى قلب القيم، وبكيفية ما في التحليل النفسي الذي يسعى إلى عزل الرغبة غير الواعية ودور الكبت، أي الوهم، وراء البنيات الأخلاقية. وستكون هذه النقطة المشتركة بين فكر التفكيك (مع دريدا) والدراسات ما بعد الاستعمارية المستلهمة من إدانة إدوارد سعيد للاستشراق وعلم الاجتماع لبورديو. ليس هدفنا الدخول في عمق هذه النظريات، ولا البحث في متانتها. سنفترض طوعاً أنّ الثقافة الرفيعة تُخفي وتَكشف في الوقت نفسه. وتعيد إلى الجوهر وتحلّل في الآن نفسه، وتبرّر الخاص بالرجوع إلى الكوني. وتخفّف عنف التجريد الثقافي

وأنّها ليست إطلاقاً ضمانة سلام، وتسامح، وحقيقة.

لا وجود إذاً لثقافة رفيعة حية دون نقد، ونقاش، ومساءلة. لكن ذلك لا يعني أنه يكفي أن نفكّك لنحرّر وأنّنا يمكن أن نتخلّص هكذا ببساطة لا من هذه المدوّنة الأدبية أو الفلسفية أو تلك وإنّما من فكرة الثقافة الرفيعة. المسألة هي إذاً معرفة كيف يمكن للنقد، الشرعي في حدّ ذاته، أن يُفضي إلى نظام معياري تكون عاقبته فعلياً تسطيح مفهوم الثقافة نفسه.

التفوّق النيوليبرالي

إذا كان النقّاد من الدراسات الثقافية والنيوليبرالية يعتبرون الثقافة الرفيعة شكلاً من أشكال الخديعة، فإنّه من الخطأ أن نرى في مساءلتها صراعاً بين اليمين واليسار، فالدفاع عن الإنسانيات هو أيضاً من اليسار (لاش، ميشيا، وحتّى بلوم يرفضون من هذا المنطلق أن يصنَّفوا من اليمين)، بينما يبتهج اليمين النيوليبرالي لتدمير الجامعة المنحدرة من القرن التاسع عشر (فعلت مارغريت تاتشر ما في وسعها لتفخيخ النظام). في فرنسا سيجري دمج الفروع الكلاسيكية والحديثة (أي البورجوازية والشعبية) وكذلك التهميش التدريجي للغة اللاتينية التي اعتُبرت نخبوية من طرف اليمين من عام ١٩٦٠ إلى ١٩٨٠[١]. اختفاء

١ دخلتُ المدرسة الثانوية "الكلاسيكية" في الصف السادس [ما يعادل الأول إعدادي] في تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٦١ في فرع اللاتينية/ الألمانية. لكن أرجئ موعد بدء دروس اللاتينية لذاك العام بصورة غريبة في جميع المدارس الثانوية في فرنسا إلى شهر كانون الثاني/ يناير ١٩٦٢، ثمّ أرجئ سنة كاملة في العودة المدرسية التالية، ليبدأ آخر الأمر بعد سنتين. بصورة استعادية، هو إجراء، لا يعني شيئاً إذا ما اعتبرناه لحاله، إنما كان ببساطة عبارة عن تمهيد حذر لتهميش اللاتينية في التعليم الثانوي. وقد كان ذلك في عهد الجنرال دو غول وليس "اليسار"! يمكن طبعاً أن نتناقش حول فائدة تعلّم اللغة اللاتينية، لكنها كانت رمز الثقافة ذات النزعة الإنسانية "المجانية" وتقليداً في التعليم والتكوين لم يكن له من هدف غير ذاته.

اللاتينية مرتبط بطبيعة الحال بتغيّر التصوّر حول ماهية الثقافة: إلى حدود نهاية القرن التاسع عشر، كان تعليم اللاتينية يسمح بالنفاذ إلى مدوَّنة تُعتبر مصدر إلهام أخلاقي وسياسي، فقد كان في قلب الإيثوس[1] الحضاري، ثمّ أصبح مجرّد علامة انتماء للنخبة (أفضل التلاميذ كانوا يتعلّمون اللاتينية)، وعندما لعبت علامات أخرى أكثر نفعاً ووظيفية هذا الدور، أحيل إلى هامش الموّاد الاختيارية[2].

يجتمع النقد الراديكالي الآتي من اليسار، للمفارقة، مع إيعازات النيوليبرالية التي تعبّر عنها نظرية التفوّق الحالية التي تطبّق في الجامعة، وهي "معايير شانغهاي" المعترف بها دولياً منذ عام ٢٠٠٣. يتعلّق الأمر في الواقع بتعريف للتفوّق منفصلٍ تماماً عن الثقافات المحلية للتمكّن من مقارنة الجامعات في العالم. الاختلاف عن نموذج الجامعة كما وُضع في القرن التاسع عشر كبير: فالتفوّق الذي يُقيَّم على هذا النحو لم يعُد المثل الأعلى الذي تحقّقه ثقافة معيّنة، في هذه الحال الثقافة الغربية، بل إنّه على العكس لا يمكن أن يُعرّف إلّا إذا أفلت من كلّ مرجع ثقافي محدّد. لتكون المقارنة ممكنة، يَفترض التقييم المقارن للجامعات اختفاء المرجعيات الثقافية عامّة، وبالتالي نهاية الإنسانيات والرسوخ في التاريخ ومخيال الإيثوس، أي الغاية الأخلاقية للتعليم.

ينبغي كذلك أن يكون في الإمكان قياس التفوّق كمياً. غير أنّ الثقافة العامة، بطبيعتها، غير قابلة للتحديد الكمّي بما أنّها لا تؤدّي إلى معرفة عملية. ونذكّر كيف أبدى الرئيس ساركوزي Sarkozy استغرابه من ورود

---

١ روح الشعب (أو الجماعة أو المؤسسة أو النظام) أو مزجه أو عبقريّته. (م.)
منير البعلبكي، **المورد: قاموس إنكليزي عربي**، دار العلم للملايين. بيروت. ص. ٣٢١.

2 Philippe Cibois, "L'enseignement du latin en France, une socio- histoire", https://cibois.pagesperso-orange.fr/EnseignementLatinCibois.pdf

La Princesse de Clèves [**أميرة كليف**]، الرواية الكلاسيكية من القرن السابع عشر، في برنامج امتحان الملحَقين الإداريين[1]. ما كان يهاجمه، علاوة على مدوَّنة متقادمة نوعاً ما ربّما، هو الإيثوس نفسه الذي كانت تزعم الثقافة الرفيعة غرسه. لم يعد الشعب فقط في غنى عن هذا الإيثوس، بل حتى النخب الجديدة (يختلف النيوليبراليون والمحافظون حول هذه النقطة). فالثقافة الرفيعة هي إمّا مضيعة للوقت، وإمّا هواية من بين أُخر. نعوّض إذاً تكويناً عاماً بنظام أجزاء من المعرفة انتقائيّ، دون الرجوع إلى كليّة. في حين أنّ ما هو أساسي في الثقافة الرفيعة، حتى إن تدهورت إلى ثقافة عامة، هو أنّها تهدف إلى كليّة: نظام مرجعيات يتقاسمه الجميع، على اختلاف المهن والسن والتكوين الأساسي لكل فرد. كان على الجميع، أو على الأقل على أفراد النخبة كافة أن يتشاركوا قاعدةً معرفية ومرجعية مشتركة، هي بشكل عام ما يُفترض أن يكتسبه المرء من التعليم الثانوي قبل التخصص في الفروع الجامعية: هذا ما يدمّره نظام التعليم الانتقائي، الذي يروِّج له الآن منذ الثانوية في فرنسا[2]. ننتقل من معرفة مشتركة إلى كتالوغ للأذواق والألوان. اللغة اللاتينية، والغيتار، والسينما، واللغة الصينية هي اختيارات قابلة للتبديل في ما بينها. لا أنتقد بأي شكل الحق في الاختيار، لكنّ اختفاء بنية للمعرفة

١ قبل أيام، كنت أتسلّى – نتسلّى كما نستطيع – بالاطلاع على برنامج امتحان الملحقين الإداريين. شخص سادي أو أحمق وضع في البرنامج سؤالاً للممتَحَنين حول *La Princesse de Clèves*. لا أدري إذا سبق لكم أن سألتم موظفة شبّاك عن رأيها في *La Princesse de Clèves*؟ تخيّلوا المشهد!" (مقتطف من مقالة:

"Et Nicolas Sarkozy fit la fortune du roman de Mme de La Fayette", *Le Monde*, 29 mars 2011).

٢ نجد ملخصاً جيداً حول المسألة في المقالة القصيرة لتورستن بوتز بورنشتاين

Thorsten Botz-Borstein, "A Religion of Excellence: About Administrative Fundamentalism"

المتاحة على موقع Academia.edu.

هو ما يبدو لي أنّه يطرح مشكلة.

لنأخذ مثلاً أحد المبادئ الأساسية للسعي الليبرالي نحو التفوّق: نظرية القياس المرجعي (benchmarking)، التي تتمثّل في تبنّي أفضل الممارسات والتقنيات التي شوهدت عند المنافسين، بهدف معايرة معمَّمةٍ للممارسة والأداء مقارنة بـ"نمط موحّد" مشترك[1]. وهي تستتبع إذاً التجريد الثقافي لممارسة ما: لنفترض أننا نجد تقنية مبتَكرة (للبيع، أو الإنتاج أو الإدارة) عند الأميركيين أو الصينيين، لن ندرس بطبيعة الحال الثقافة الصينية، أو الأميركية، أو اليابانية قبل محاكاتها، سنفصل الجزء الفعّال عن سياقه الثقافي، ونُدمجه في ممارستنا الخاصة. تقطيع وزرع "الممارسات الجيّدة" لا يمكن إلا أن يذكّرنا بتقنية تحديد التسلسل الجيني للمجين (séquençage génomique): هندسة إدارية تقوم كمرآة للهندسة البيولوجية[2].

لاستراتيجية التفوّق هذه تبعتان أساسيتان على صلة بالعلاقة مع الثقافة، فهي تتجاهل الثقافة الأنثروبولوجية والثقافة الرفيعة في الوقت نفسه. من وجهة نظر الثقافة الأنثروبولوجية، استعارة "ممارسة جيدة" لا تعني بتاتاً فهم السياق الثقافي الذي أتاحها، لأنّ ذلك يجعل من "اقتلاعها" من سياقها ونقلها إلى مكان آخر أمراً مستحيلاً مفهومياً. ذاك هو التوتر الذي يعيشه اليوم خبراء إدارة الأعمال وعالم العمل. من جهة، هم ثقافويون عن طيب خاطر: يدور النقاش منذ وقت طويل حول ثقافة العمل اليابانية، والعوائق

[1] حول أصل الـ benchmarking، انظر:

Isabelle Bruno, "'Faire taire les incrédules'. Essai sur les figures du pouvoir bureaucratique à l'ère du *benchmarking*", *in* Béatrice Hibou, *La Bureaucratisation du monde à l'ère néolibérale*, op. cit.

[2] يشدّد كتاب فيليب ديريبارن Philippe d'Iribarne على صعوبة توريد ممارسات أجنبية في عالم المؤسسات (*La Logique de l'honneur*, Paris, Seuil, 1989)، لكن عالم المؤسسات نفسه، من خلال تطويره للقياس المرجعي، قرر تجاهل رأي عالم الاجتماع وإثبات إمكانية التجريد الثقافي، وذلك عبر الممارسة.

الثقافية أمام التطوّر[1]، وضرورة أخذ الثقافات الوطنية أو ثقافات المؤسسات في الاعتبار لتطوير نشاطها أو الحصول على أفضل ما لدى موظفيها، وتتعدّد المحاضرات حول الـcultural awareness ("التوعية الثقافية") لمعرفة كيفية التفاوض في الصين. لكن من الجانب الآخر، لا تُؤخذ هذه الدروس فعلياً في الاعتبار، إذ تبدو أنّها تقع ضمن الوظائف الهرائية (bullshit job) أكثر من كونها عقلنة للممارسات الإدارية. ثمّة ولع بالدورات التدريبية للموظفين، وتكون عادة في مناظر طبيعية خلابة ضمن منتجعات مشمسة، لكنّ ممارسات مراقبة الجودة (quality control) تتجاهل تماماً البعد الثقافي (ودعونا نقل، البعد الإنساني، بما أنّ هذه الممارسات لا تأخذ أبداً في الاعتبار الشخص في كامل حضوره في العالم، وهو بالتحديد ميدان الثقافة). يُجتزأ النشاط المهني إلى مقاطع غير متّصلة، يكون كلّ منها خاضعاً لتقييم كمي وفق سلّم قياس معدّ مسبقاً، تحديداً بهدف توحيد ممارسات وإماءات العمل والمساواة بينها. وهكذا ينتهي التجريد الثقافي إلى نزع الطابع الإنساني[2].

إذا كانت نظرية التفوّق تُغفِل تماماً الثقافة الرفيعة، فذلك بالتحديد لأنّ الأخيرة لا يمكن أن تخضع للتقطيع دون أن تُشوّه، لأنّها تبقى مرتبطة بشكل عميق بالفضاءات الثقافية الوطنية، أو اللغوية على الأقل. في كتاب لأحد المستشارين المؤثرين لوزير التعليم البريطاني، يقدّم على أنّه دليل للتفوّق في المدارس، لا نجد ذكراً للثقافة كمقياس، إن يكن فقط، تلميحاً، كهواية: "(...) تخصّص أفضل المدارس موضعاً كبيراً للأنشطة من خارج البرنامج [الدراسي] على غرار الرياضة، والفن، والأنشطة التطوعية وأنشطة أخرى

[1] كتاب هنتنغتنوي بامتياز يعرض حالات محددة:

Lawrence E. Harrison et Samuel Huntington, *Culture Matters: How Values Shape Human Progress*, New York, Basic Books, 2001.

[2] نجد وصفاً ممتازاً وواقعياً لهذه العملية في كتاب

Béatrice Hibou, *La Bureaucratisation du monde à l'ère néolibérale*, op. cit.

غير مدرسية"، كافة مقاييس التفوّق الأخرى وظيفيّة بحتة (معدّل الأساتذة نسبة إلى التلاميذ، دور الأهل، والتركيز دائماً على الـpersonal achievement، "تحقيق الذات")[1].

يؤدّي احترام معايير شنغهاي بالجامعات إلى أن تتجرّد من الطابع الثقافي بمباركة حكومات اليمين. تعود الثقافة الوطنية اليوم إلى التراث، والذاكرة، والتقاليد، والمحافظة، أي إلى المتحف. لم يعد الأدب يدرَّس كمجموع وإنما كتراصف أجزاء نصوص مواضيعيّة، دون إنزالها في سياق تاريخي. ترتّب عن تعميم الإنكليزية من ناحية أخرى حركة مزدوجة: ظهور حقل معرفي عالمي (تنقّل الأساتذة، وخروج أماكن التعليم والنقاش من إطارها المكاني) وحصر المجالات غير المترجمة، أو المترجمة بشكل غير كافٍ، في نطاقها المحلي.

المعرفة الأفقية

لم تعد الجامعة السبيل الأمثل للنفاذ إلى المعرفة. فالتعارض بين "العالِم" و"العصامي"، الذي أسّس لإنشاء الجامعات (لم يكن هذا التعارض موجوداً إلى حدود القرن التاسع عشر)، بصدد فقدان معناه أكثر فأكثر. بالتأكيد، ثأر العصاميّ لنفسه: فهو يستفسر من غوغل عن أي سؤال، ويعرف. لكن إذا كان في إمكانه التباهي بالمعرفة، فإنّه سيجد علماء كثراً يدينون بدورهم العلم "الرسمي". لم يعد ثمة اليوم توافق علمي في العلوم الإنسانية، وحتى في قسم

1 Cyril Taylor et Conor Ryan, *Excellence in Education: The Making of Great Schools*, Londres, Routledge, 2006.
تجدر الإشارة إلى أنّ تيلور عُيّن على رأس think tank لمارغريت تاتشر، وهو مركز دراسة السياسات (Centre for Policy Studies). وكان مستشاراً لعشرة وزراء بريطانيين للتعليم العالي (جميعهم محافظون).

من العلوم الصِرفة، كما أظهرت ذلك الجدالات حول كوفيد-١٩: لم يعد الحدّ الفاصل بين الدجّال والعالم واضحاً[١]. من المرجّح طبعاً أنّ التوافق حول الحقيقة العلمية لم يكن له وجود أبداً، لكن ارتكاساً مؤسسياً، وحتى نقابياً، كان يجعل تلك النقاشات تدور أساساً داخل الجامعة. لطالما تخلّلت الحيل، والانتحالات، والاستقراءات الأيديولوجية، والأحكام المسبقة تاريخ العلوم. لكن كان في إمكان الجامعة على الأقلّ التحدّث باسم المعرفة عند توجّهها لغير العلماء.

إنّ تشكيل المعرفة ذاته هو الذي تغيّر. يتّصل الأمر بداية بجمع البيانات، على المستوى الكمّي (يمكن جمع عدد عظيم من المعلومات عبر تمشيط الإنترنت) كما النوعي (لأنّ كل شيء يتوقّف على ما نعتبره "بيانات" موضوعية). يبدو هذا التوافر الفوري للمعلومات تقدّماً رائعاً لكنّه يحمل حدوده لأنّها ليست بيانات خاماً يمكن للباحث معالجتها وفق منهجية محايدة، بيّنة، وموضوعية. لا يمكن معالجة وفرز هذه الكتلة من البيانات، البيانات الضخمة (big data)، سوى من خلال نُظمٍ مركّبة من الخوارزميات التي تعطي مع ذلك نتيجة فورية: بفضل مجموعة من الارتباطات الإحصائية، التي تشمل أحياناً بيانات كبيرة جداً (نصوص)، وأحياناً أخرى خفيفة للغاية (آثار الأبحاث التي يقوم بها مستخدمو الانترنت، تعداد عدد النقرات أو الإعجابات likes)، وهي تعطي، خارج أي منهجية معرفية، جملة من الإجابات التي يتمّ التعامل معها على أنّها معارف موضوعية. كما يقول دومينيك كاردون Dominique Cardon: "إذا كان الخطاب العام يتركّز اليوم حول حجم البيانات المرقمنة الهائل والتهديدات التي يشكّلها استخراجها

١ كما يبيّن ذلك النقاش حول القيمة العلمية للحجج المناهضة للّقاح، التي قدّمها كلّ من البروفيسور ديدييه راوول Didier Raoult وعالم الاجتماع لوران موكييللي Laurent Mucchielli.

على الحياة الخاصة للأفراد، فإنّ التحدي الأساسي الذي يتعيّن على البيانات الضخمة مواجهته هو إضفاء معنى على هذه الصُهارة من البيانات الخام"[1].

غير أنّ الخوارزميات تعمل فقط من خلال مقارنة بيانات الـbig data بين بعضها البعض من وجهة نظر إحصائية بحتة: هي لا تهتمّ لا بجينيالوجيا المعنى، ولا بالإشارات الثقافية أو التاريخ، ولا تقوم مطلقاً بدراسة علم آثار أو أركيولوجيا المعرفة التي يتحدّث عنها فوكو. تُقدّم جميع البيانات في حالة مسطّحة، وتقع أهميتها فقط ضمن الإحصاءات: إذا كان هذا المؤلّف من الذين يُقتبس عنهم كثيراً فهو حتماً "جيّد" أو بصورة أكثر دقّة، لا ترتكز قيمته على غير التواتر الإحصائي لظهوره.

لم تعد المعرفة مدوَّنةً هي نتاجُ تاريخٍ (التاريخ بشكل عام، ولكن أيضاً تاريخ نظرية المعرفة، وتاريخ العلوم، وسياق الاكتشافات...). "تسطّحت" المعرفة لأنّها قُطعت عن تاريخها. فهي لا تحيل إلا إلى ذاتها. "المعرفة العميقة" ذاتيةُ المرجعية.

مثلما يلخص ذلك جيداً يوشوا بنجيو Yoshua Bengio: "المبدأ هو الآتي: ليصير الحاسوب ذكياً، سنتيح له اكتساب معارف من خلال مراقبة أمثلة وعبر التفاعل مع محيطه. نعكس إذاً المنهجيّات الكلاسيكية التي تتمثّل في إعطاء الحاسوب معارف مباشرةً، مثلما نكتب معادلات في كتاب أو نبرمج حاسوباً بطريقة كلاسيكية. في طرق التعلّم الآلي، نهتم على العكس بالمعارف التي اكتسبها الحاسوب. هذا مهمّ لأنّ قسماً كبيراً من المعارف الإنسانية لا يمكن لوعينا النفاذ إليه، كل ما هو حدسي بشكل خاص، ولا نعرف كيف نبرمج حاسوباً لهذه المعارف البديهية بالنسبة إلينا، وهي حدسية، لأنّه لا يمكننا تشريحها، وتفسيرها لفظياً... لكن أحياناً، غالباً،

---

1 Dominique Cardon, À *quoi rêvent les algorithmes*, op. cit.

للقيام بترجمة جيدة يتعيّن فهم إلى أيّ مرجعيّة تشير اللغة. وهنا تكمن المشكلة، لأنّ اللغة تمكّننا من إيصال بعض المعلومات فحسب؛ وكلّ ما يندرج تحت ما نسميه الحس المشترك، والحدس، لا يمكن تبليغه، ولا حاجة لنا أساساً إلى تبليغه، لكنّه ضروري لفهم الجمل. أما الحاسوب فيفتقر بشدّة لهذا الفهم الغني والحدسي للعالم الذي يحيط بنا والذي سيكون ضرورياً له ليبلغ مستوى ذكائنا"[١].

يتيح البحث في الأرشيفات الموجودة على شبكة الإنترنت، وحساب النقرات، والإعجابات، وعمليات الشراء، والبحث، وضع نظام إحصائي لا يحتاج دراسة سوسيولوجية للفاعلين: يُرجع هؤلاء إلى أعمال محددة، وأجزاء سلوكية تتجاهل الدافع، واللاوعي، والثقافة، والرسوخ الاجتماعي. وبالتالي فإنّ سبر الآراء والدراسات الاستقصائية هي ذاتية المرجعية (مثل برامج الكمبيوتر لقياس الراديكالية أو الانحراف)[٢]. لم يعد الفاعلون موضوع تفكير في وجودهم الاجتماعي: "رافضةً المراكز الموروثة والثابتة تدمج (تقنية الحساب هذه) الصيت من خلال تقييم الأفعال بصورة مستقلة عن مواضع [الأشخاص] في المجتمع"[٣].

بالتالي، فإنّ هذا النوع من الأبحاث يمكن أن يُغني عن العلوم الإنسانية لأنّه لم تعد ثمة حاجة إلى جهاز نظري، يكفي في الظاهر على الأقل، أن تُستنتج علاقات الترابط وأن تُصنع منها ثوابت. كما يحلّل ذلك دومينيك كاردون: "لا تحتاج الترابطات أسباباً. في مقالة أحدثت ضجة كبيرة، أعلن كريس أندرسن Chris Anderson أحد كبار الخبراء في وادي السيلكون،

1 Sara Daniel, interview de Yoshua Bengio, "Les vrais dangers de l'intelligence artificielle", *L'Obs*, 7 novembre 2018.

2 André Fradin, "États-Unis: un algorithme qui prédit les récidives lèse les Noirs", *Rue89*, 21 novembre 2016.

3 Dominique Cardon, À *quoi rêvent les algorithmes*, op. cit.

"نهاية النظرية". ويشرح أنّه بات في إمكان حاسبي البيانات الضخمة البحث عن ارتباطات دون أن يشغلوا أنفسهم بأن يكون لديهم نموذج يعطيهم تفسيراً. ستغني البيانات الضخمة والرياضيات عن علوم الإنسان"[1].

لم يعد للعلوم "الإنسانية" بالتالي مكان، بما أنّه لم يعد من المجدي البحث في معنى الفعل، والتفتيش عما هو مضمر أو ضمني، ولا التفكير من منطلق القيم. قد يفسّر هذا تطوّرَ الأبحاث الكمية في علم الاجتماع، وحتى في العلوم السياسية، على حساب الأبحاث النوعية (القائمة على علاقة نقاش وتفاعل مع مواضيع البحث). بات علينا اليوم الركض خلف الآلة. لكن بما أنّ هذه العلوم الإنسانية الجديدة ستكون دائماً متأخرة عن المعرفة الرياضية، وتطور الخوارزميات، والأبحاث التي يقودها عمالقة التكنولوجيا، وتُجرّدها من الطابع الإنساني فذلك لن يجعلها أبداً أكثر علمية إنما سيقودها ببساطة إلى الاختفاء. لكن هذه المرة عبر الانتحار. إنّ أزمة الجامعة هي أيضاً أزمة علاقة بالمعرفة.

سيكون النقد الراديكالي ببساطة هو إرادة التخلص من الثقافة الرفيعة، إذ إنّ المشكلة ليست النفاذ إلى الثقافة الرفيعة وإنما طبيعة الأخيرة: فهي في مضمونها عامل تحكّم أيديولوجي وبالتالي تغريب (طبقي أو إمبريالي). وهي قد تعيق، عبر تقديمها نفسها على أنّها فوق الطبقات أو كونية، عبور مجموعات خاضعة للهيمَنة إلى الكوني، لأنّها لا تجد نفسها فيها وتُصرف إلى "جهلها". ليست المشكلة بالتالي في مضمون الثقافة الرفيعة فحسب بل في فكرة ثقافة رفيعة نفسها. الثقافة، هذا هو العدوّ. لا يجب فتح المتاحف للشعب، يجب إغلاق المتاحف. وهذه الحركة ليست خاصة بالغرب.

---

[1] المرجع السابق.

هاجمت الثورة الثقافية الصينية الثقافة الكلاسيكية مباشرة: كانت الحملة الأخيرة للثورة الثقافية في عام ١٩٧٤، "أن ننقد لين بياو Lin Piao (النائب السابق لماو تسي تونغ Mao Tsé–toung)، أن ننقد كونفوشيوس Confucius" (pī Lín pī Kŏng)، تهدف إلى التخلص تماماً من الثقافة الكلاسيكية الصينية وقد كان لها تأثيرات ضارة على المكتبات والأعمال الفنية. تمثّل ردّ الاعتبار للكونفوشيوسية من قِبل الأنظمة اللاحقة في اختزالها بالأساس في نظام معياريّ للسلوك الاجتماعي والامتثالية السياسية، وهذا يعني التصديق في الواقع على مرور الثقافة الكلاسيكية إلى النظام الترميزيّ. في العالم الإسلامي المعاصر، رفضت السلفية كذلك الثقافة التقليدية، والأدب، والشعر، والفلسفة والموسيقا، بأشكال عدة، عنيفة أحياناً: نبذ كل ما هو فلسفة أو أدب من مدوَّنة التدريس، فتوى تقضي بالابتعاد عن كل ما هو ثقافة دنيوية، ولكن أيضاً تكسير آلات موسيقية، وإتلاف كتب أو مساجد مخالفة[1].

غير أنّ موقفاً كهذا غير قابل للاستمرار: فهو يفترض إما ثورة كاسحة وبالتالي عنيفة، وإما انتباذاً ذاتياً لمجموعة مغلقة على نفسها، لكنّها ستكون حينها تحت ضغط مستمر من المجتمع المحيط. لا يعيش المرء دون ثقافة. لا يعيش المرء دون مخيال. ولا تعني أزمة مواضع إنتاج الثقافة الرفيعة نهاية الاستهلاك الثقافي.

ماذا الذي يبقى إذاً تحت مسمى "ثقافة"؟

١ نستحضر بطبيعة الحال داعش في سوريا [والعراق] التي دمّرت مسجد الموصل كما المعابد الوثنية في تدمر. نستحضر أيضاً احتلال تمبوكتو في عام ٢٠١٣. أما أنا فأتذكر مسجداً رائعاً في برغ متال Barg–i Matal في مقاطعة نورستان الأفغانية مبنيّ من الخشب ويستعيد أشكالاً زخرفية خاصة بالثقافة المحلية في كافيرستان. وقد دمّره السلفيون بداية الثمانينيات لأنّه مرتبط جداً بثقافة وثنية، واستُبدل ببناء من الإسمنت.

الفصل الرابع

أزمة مخيالات

تحيل كلّ ثقافة إلى مخيال ما، إلى نظام معتقدات لا يجعل لها معنى فحسب وإنما يجعل المعنى يَتماسك ويُتقاسم. بالتالي فإنّ المخيال هو أيضاً "الاعتقاد". أدرك ميشال دو سارتو Michel de Certeau الرهان في ذلك. وهو يبيّن في مقالة "La faiblesse de croire" [ضعف الاعتقاد] كيف أنّ الإيمان الديني المؤطَّر من طرف مؤسسة كنسية والمتجذّر في تقليد ما، يتطوّر داخل مخيال ديني مشترك. لكنّ أزمة المؤسسة ونقد التقاليد اللذين صاحبا المجمع الفاتيكاني الثاني جعلا الإيمان عائماً، بلا رسوخ. وفي هذا العوم تنتشر الروحانيات الجديدة التي سلّمت بالتخلّي عن التاريخ، والمؤسسة، وحتى اللغة، لصالح رثاء الذاتية المُعانية والمتمتّعة. وبحسب سارتو، فإنّ غلوسولاليا[١] (التحدّث بالألسُنة) الحركات الكاريزماتية الجديدة والخمسينية[٢] خاصّة "تعبّر عن تفريغ المضامين الموضوعية وغياب المرجع". ويتابع: "تختفي الدلالات من الخطاب، وتتحوّل إلى ترانيم وأنّات، وإلى صوت نقيّ وسط متعةٍ وحماسةٍ التعبير في تلاشٍ للمعنى. يتآكل القول عبر البيان... يعود (الموضوع) للظهور في هيئة شجويّة، غريبة بالضرورة عن نظم الأقوال"[٣]". يتحدّث سارتو هنا طبعاً

١ تعني الغلوسولاليا التحدّث بأصوات وكلمات شبيهة بالكلام لكنّها تفتقر إلى أي معنى يمكن للمتلقّي فهمه. (م.)

٢ الخمسينية أو العَنصريّة نسبة لعيد الخمسين أو العنصرة، وهي حركة دينية بروتستانتية ظهرت في الولايات المتّحدة منذ أواخر القرن التاسع عشر، تولي الإيمان بالروح القدس مركزية كبرى في عقيدتها وتعتبر تحدّث أتباعها بالألسُنة موهبة ترافق حلول الروح القدس عند العماد. (م.)

3 Michel de Certeau, "La faiblesse de croire", *Esprit*, avril-mai 1977.

عن المسيحية في مطلع الستينيات، لكن كما يشير إلى ذلك بنفسه، ما زال مجتمعنا، حتى تلك المرحلة على الأقل، في ظِلال المسيحية[1]. إنّ أزمة الشأن الديني هي هنا تضمين لأزمة الثقافة بشكل عام.

لا الثقافة الرفيعة ولا الثقافة الأنثروبولوجية هما اليوم ركائز للمخيال. فقد باتت "كيفيّات الاعتقاد" مسألة ثقافات فرعية، وهي مرتبطة بالطوائف، ومجموعات المعجبين، ونظريات المؤامرة. موت الأيديولوجيات الكبرى هو أيضاً هزيمة للمخيال، مثلما هي العلمنة التي لا تبقي على شيء من أسس النظام السياسي سوى نظرية عقد اجتماعي لا تتماشى والتجربة اليومية. في القرن التاسع عشر، كانت العلمانيّة تقدّم نفسها كروحانية بقدر ما هي إشادة بالعقلانية والعلم (وهو توليف كان يوجد في قلب الماسونية) لكنّها لم تعد اليوم غير مدوّنة معايير لا تستطيع طرح بديل للانحرافات الدينية، عدا إقصاء الشأن الديني. هكذا تُلفظ المخيالات على هامش المجتمعات تاركةً السرديات الكبرى بين أيدي الراديكاليين؛ مَثلُ إعادة التأويل القتالية للجهاد هو بطبيعة الحال الأبرز. يصعب استشراف المستقبل دون مخيال مشترك: لأوّل مرة، لا تقوم قضية تحشد الشباب على أمل وإنما على خوف (النضال ضدّ التغيّر المناخي)، إنّها ليست يوتوبيا وإنما نوستالجيا للأرض قبل الكائن البشري.

---

١ بالنسبة إلى غيوم لو بلان Guillaume Le Blanc، "كشفت قراءة التاريخ الطويل للمجتمعات التي قام بها سارتو في عمله أنّ العلمنة، أي نقل رموز الإيمان من الكنيسة إلى المجتمع، اقترنت بإضعاف المعتقدات".

("La société des exodes", *Esprit*, janvier-février 2022, "L'amour des marges. Autour de Michel de Certeau").

الكيتش الجاهز

امّحاء المخيال "المثقف" المشترك لا يجعل الحاجة إلى المخيال تختفي بطبيعة الحال، وإنما ينقلها نحو منتجات مجرّدة من الطابع الثقافي، لكنها تحفّز الحلم بالقدر نفسه: تنتشر فضاءات خيالية جديدة في العوالم التي تخلقها الصناعة الثقافية، مثل عالم المانغا، و*Game of Thrones*، و*Harry Potter* أو "Marvel". النقطة المشتركة بين هذه العوالم هي أنّها تقوم على فسيفساء من الاستعارات الثقافية المفصولة عن سياقها (أثينا في المانغا، والفارس الإقطاعي ضدّ البوذي لاعب الكاراتيه، والعصور الوسطى في الخيال العلمي[١])، وعلى شذرات من الأماكن، أو الأزمنة أو الشخصيات التاريخية المستخرجة من سياقها، والعائمة، والتي يمكنها أن "تعني" الجميع. الثقافة المعولمة هي من حيث طبيعتها ثقافة كيتش[٢]. تفتح هذه الترميقات فضاءً جديداً للمخيال، يوكروني[٣] وغير مرتبط بحيّز إقليمي.

يمكن الاعتراض بالقول إنّ المانغا اليابانية، وهي النموذج الأمثل لهذا المخيال اليوكروني، تنتمي بالأساس إلى ثقافة شبابية. لكن إحدى خصائص الثقافة الشبابية، ربما منذ الستينيات، هي على نحو ما، أن تكبر مع الطفل: يبدو كل جيل جديد (جيل طفرة المواليد، والأجيال X،Y،Z) أنّه لا يزال مرتبطاً بشبابه. لا تعني "النزعة الشبابية" أن يتواءَم المرء مع الجيل الأخير (ويحدّد ذلك بعلاقته بالتكنولوجيات الجديدة وتطوّر الإنترنت)، وإنّما استمرارية

---

١ في لعبة فيديو مثل *Karate & Sword Fighting Games* وكذلك في *Game of Thrones*.

٢ انظر تحليل

Thorsten Botz-Bornstein, *The New Aesthetics of Deculturation: Neoliberalism, Fundamentalism, and Kitsch*, Bloomsbury Academic, 2021.

٣ نسبة إلى اليوكرونيا وهو نوع أدبي يقوم على إعادة كتابة التاريخ انطلاقاً من تغيير أحداث الماضي وبناء تطوّر تخيّلي لمآلاتها. (م.)

شبابه الخاص. أصبح الشباب قيمة في ذاته وهي التي يجب أن يجهد المرء في الحفاظ عليها. هذا ما يطرحه تأخّر سن الإنجاب كما إظهار كبارٍ في السنّ لَعوبين ورياضيين، ولكن أيضاً في ممارسات "شبابية"، وتلك التي تتعلّق بصورة خاصة باللعب الذي يمتدّ إلى سنّ متقدّمة: لعبة كرة الطلاء بين الموظفين، لعب تمثيل الأدوار، ألعاب الفيديو، إعادة تمثيل المعارك، إلخ. يواصل الراشدون استهلاك ما كانوا يشاهدونه أو يستمعون إليه وهم مراهقون. يجمّع اللعب في الواقع عناصر تحليلنا المفتاحية الثلاثة: النظام الترميزيّ، والمعيار، والتجريد الثقافي. النظام الترميزيّ لأنّ كلّ شيء بيّنٌ انطلاقاً من عدد محدّد من العناصر (التي يمكن أن تكون بسيطة بقدر جوانب النرد الستة، أو لعبة ورق أو مجموعة أكثر تركيباً). وهو نظام معايير وقواعد: هناك قواعد لعب وعقوبات. وأخيراً، ثمة عناصر من جذور ثقافية متنوعة لا تحيل إلى سياق ثقافي ضروري لممارسة اللعبة: لا يمكن الاستعانة بأمر ضمني لم تُدرجه اللعبة. كما يقول غريبر: "games are pure rule–governed action[1]"، [الألعاب هي محض أفعال محكومة بقواعد]. تتعولَم الألعاب إذاً منذ العصور القديمة، مع اختلافات صغيرة جداً (القلعة أو الرخ، والفيل، والأسقف بالنسبة إلى الشطرنج) لا تُغيّر في الجوهر شيئاً. الأمر الجديد هو امتداد نطاق اللعب إلى مجالات نشاط على غرار الحياة المهنية، والطب النفسي، وحتى الحقل النظري. ليست نظرية الألعاب شبكة تحليل من بين أُخر فحسب، فهي تفترض أيضاً (عن حقّ أو لا) أنّ الذين يقومون بفعل ما هم لاعبون عقلانيون، يلعبون وفق قواعد مشتركة دون علاقة بثقافة بعينها، ولا حالة نفسية خاصة. اللعب هو تسلسل كامل ببداية ونهاية وهو خارج السياق.

إنّ السرد التخيّلي (fiction) هو من حيث تعريفه في قلب المخيال

1 David Graeber, *Bureaucratie*, op. cit.

الثقافي. علينا النظر إلى ما يشكّل اليوم المدوّنة التخيّلية التي تنتقل بطبيعة الحال بشكل أسرع من الأدب. ما "يقوم مقام" السرد التخيّلي اليوم هو لزقٌ لعناصر تاريخية منفصلة: العصور الوسطى، والعصور القديمة، مع الخيال العلمي *(Game of Thrones, Dungeons & Dragons)*، إنّه انتصار العجائبي. حتى السرد التخيّلي الاستباقي لم يعد استشرافاً للمستقبل، إنّه هنا بالفعل، في الحاضر أو في العودة إلى الماضي من أجل تحويل المستقبل، كما الحال في الحكاية الملحمية *Terminator* على سبيل المثال. يدمّر مزج الزمنيات هذا مفهوم التسلسل الزمني نفسه ويجعل من التاريخ مجرّد قائمة من التسلسلات القابلة للاستخدام، وليس ماضياً يفسّر الحاضر. *Dungeons & Dragons* اليوم، وغداً شيء آخر، لكننا نعيش في اليوكرونيا والديستوبيا المستمرتين، لا بل في الانتباذ: تُقتلع الأشياء، وتُستخرج من بيئتها، فلا يعود لها علاقة بالأماكن؛ يوضع القصر البفاري أو الإسكتلندي في كلّ مكان، ونعيد بناء قناة من البندقية مع جسر التنهدات والغندولا في مدينة الدوحة أو في مقاطعة صينية، دون الحديث عن ديزني لاند بالتأكيد. نحن في حاضر أبدي، إعادة خلق مستمرّة.

ليست هذه المرّة الأولى بالتأكيد التي تتنقّل فيها أشياء من ثقافة ما ضمن ثقافة أخرى: تلقّت الثقافة المهيمِنة الجاز والبلوز، وكان بلاط لويس الرابع عشر يهوى المقتنيات العثمانية، وكل التخصص الذي نسميه الأدب المقارن يتقفّى الاستعارات، والتأثّرات وحركة الموضوعات التي تمرّ من ثقافة إلى أخرى. الأمر الجديد هو غياب التثاقف، أي ألّا يجري إدخال هذه الموضوعات إلى ثقافة جديدة، بل تتنقل كما هي في فضاءات مختلفة وتكوّن بالتالي فضاءً افتراضياً مستقلاً عن المجتمعات الحقيقية[1]. يمكننا أن نعثر على

[1] تنتشر أرض عجائبية fantasyland مماثلة بين الشباب من جميع الثقافات: "أشرت إلى أنّ الخيال العلمي أنشأ لائحة موحّدة بالاختراعات المستقبلية، من الانتقال الآني، إلى محرّك

بوادر لطريقة تقويض الواقع هذه في فنّ اللّصق (collage) عند السورياليين (هذا الانفصال عن الواقع من خلال استبدال الأشياء في مجموعة عشوائية هو نضال من أجل استقلالية المعنى)، ثمّ في "المتحف الخيالي" لمالرو[1]، ومؤخراً في "الفنون الأولى" التي تقدَّم منفصلة عن سياقها الأنثروبولوجي (ذاك هو، كما رأينا، شرط نفاذها إلى رتبة العمل الفني). أدرك عالم الأنثروبولوجيا جيمس كليفورد James Clifford سريعاً هذه النزعة: "في باريس، كان السورياليون يترددون على سوق السلع القديمة والمستعملة، حيث كان يمكن إعادة اكتشاف مقتنيات الثقافة مخلوطة ومعادة الترتيب. بشيء من الحظ، يمكن للمرء أن يعود إلى بيته ببعض الأشياء الغريبة أو غير المنتظرة، عمل فني دون مقصد، أعمال فنيّة جاهزة ready–made، مثل حاملات القوارير لمارسيل دوشان، و"أشياء بريّة"، ومنحوتات إفريقية أو أوقيانوسية. هذه الأشياء، وقد خُلِّصت من جانبها الوظيفي، كانت عناصر تزويقية لا غنى عنها في ورشات الطليعيين"[2]. رأى كليفورد في هذه السوق النموذج الأوّلي لما سيحوّل ثقافات أصيلة إلى تشكيلات من الأدوات الفولكلورية.

بفضل الإنترنت ووسائل الانتشار الجديدة، صار لدينا مخزون لانهائي من المراجع، ومن أجزاء ثقافية مفصولة عن أي ثقافة أصلية يمكننا الاستمداد منها لبناء تركيب جديد، على نحو لعبة مكعّبات الليغو. الطبخ

الالتواء، وعرَضها بشكل منتظم، لا فقط في الكتب، ولكن أيضاً في الألعاب، والبرامج التلفزيونية، والقصص المصوّرة، وحوامل أخر؛ إلى درجة أنّه يمكن أن نكون على يقين أنّ المراهقين في كندا، والنرويج، أو في اليابان يعرفون جميعهم تقريباً هذه الاختراعات"
(David Graeber, *Bureaucratie*, op. cit).

1 André Malraux, *Le Musée imaginaire*, Paris, Gallimard, 1965

2 James Clifford, *Malaise dans la culture. L'ethnographie, la littérature et l'art au XXe siècle* (Cambridge, Harvard University Press, 1988), trad. Marie-Anne Sichère, Paris, ENSBA, 1996.

العالمي، وقائمة التشغيل playlist، والقصص المصوّرة، وموضة الثياب، كلها مجموعة رقع (patchwork). وصف عالم الموسيقا جان دورينغ Jean During هذه الظاهرة في الموسيقا جيداً: "خاصية عصرنا هي أنّ كلّ شيء يمكن أن يُحفظ، وهو كذلك بشكل نسقيّ تقريباً من خلال ورشات عملاقة للتنقيب، والجمع، والأرشفة، والترميم، وذلك أكثر من انتظارات الجمهور وقدرته على الاستقبال بكثير. أمام حجم البيانات المتاحة وإمكاناتها اللامحدودة للاستنساخ والنشر لم يعد الجمهور يجد مراجعه، خاصة أنّه من خلال اعتبار جميع الثقافات متساوية في ما بينها، توضع أشكال الموسيقا على اختلافها على نفس المستوى. مهما يكن من أمر، إذا كان هاوي الموسيقا يعتقد أنّه يمكنه النفاذ إليها، عليه أن يكون واعياً أنّها آثار صوتية غير مجسّدة ومنتزعة من السياق، وقدرتها على إيصال التجربة التي تنغرس فيها محدودة"[١].

لكن هذا الانتزاع من السياق هو تحديداً ما يجذب، إذ لا يُنظر له كعَيب أو نقص لكن، على العكس، كشرط للحرية وحتّى للتعبير عن الذات: تجعل قائمة التشغيل موسيقات لا علاقة لها ببعضها، سوى ذوق الشخص الذي أحدثها، تتجاور. ويتيح استخدام أجهزة التركيب الصوتي (synthétiseurs) توزيع مقاطع موسيقية إيقاعيّة منسوبة إلى "ثقافة" ما (الكرايبي، إفريقيا) تُستخدم في سياقات مختلفة كلياً. ما يتنقّل هو إذاً نوع من الكليشيه الإيقاعي. قصة اللامبادا (la lambada) القديمة (١٩٨٩)، التي غدت عالمية مثالٌ جيّد على هذا الصنف من تنقّل الكليشيهات الموسيقية المرتبطة بثقافة "أهليّة" لكنها متنقّلة خارج السياق[٢]. المنتجون، مطلقو الكليب الذي كان

1 Jean During, "Pour une déconstruction des corpus musicaux canoniques d'Asie intérieure", *Anthropologie et Sociétés*, 38 (1), 2014.

٢ بالنسبة إلى تاريخ موسيقا اللامبادا انظر:

صرعة تلك الصائفة، كيّفوا الإيقاعات البرازيلية التقليدية لهذه الرقصة على أغنية منتَحَلة لمجموعة بوليفية، وقد استعيدت في أنحاء العالم كافة بلغات وكلمات مختلفة.

إنّ هذا الانتزاع من السياق، المتبوع بإعادة تركيب تتيح للجزء التنقّل خارج أرضه، في سياقات عشوائية معادة الصياغة وفقاً لهوى ورغبة كل شخص نجدها في استخدام "الميمز"، وهي عبارة عن ملصقة (تمثّل مشهداً قصيراً أو شخصية أو شيئاً ما) مقتطفة من سياقها ومزروعة هنا وهناك في مقطع لا يمتّ لها بصلة:

"نجد في الميمز انتزاعاً للصورة من سياقها، ومحواً للظروف التي حكمت إنتاجها الأوّل، وإعادة إنزالها في سياق يمنحها معنى جديداً"[١].

ما يوصف هنا هو فعلياً المراحل الثلاث لبناء فضاء ثقافي معولم جديد.

الطبخ، السياحة، الدين: الفسيفساء الكبيرة

قد تكون لعبة تركيب المكعبات الثقافية هذه جليّة أكثر في الطبخ: بيتزا

Leonardo García, "Le phénomène "Lambada": globalisation et identité", https://journals.openedition. org/nuevomundo/, 2006. Sur le cliché rythmique, ibid., paragraphe 42:

"استفادت عمليّة عولمة لا لامبادا من التقدّم التقني لأجهزة التركيب الصوتي وآلات الإيقاعات [الإلكترونية] التي تقدّم خيارات عدّة لـ"نماذج لاتينية مبرمجة مسبقاً" انتشرت منذ التسعينيات. بعض هذه الآلات في نسختها "اللاتينية" التي طوّرتها شركات Casio وYamaha تتضمّن مجموعة واسعة من الخيارات الكرايبية والبرازيلية التي يمكن تشغيلها بضغطة زرّ بسيطة".

١ نيكولا سانتولاريا Nicolas Santolaria، مقابلة مع عالم السيميولوجيا فرانسوا جوست François Jost:

"Un mème peut tout aussi bien servir à s'amuser qu'à soutenir la propagande ou la contestation du pouvoir en place", *M le magazine du Monde*, avril 2022.

هاواي، التامبورا الصقلية[١]، الكسكسي بورغينيون، بيروجكي على الطريقة النورماندية، فوريكاكي ماسالا[٢]، إلخ. تُأخَذ عناصر من مطابخ مختلفة ويعاد تركيبها: إنّه انصهار الطعام[٣] (food fusion). وتضاف إلى لائحة العناصر هذه تسميات مركّبة تتعلّق بوجود مسبّبات للحساسية من عدمه، وعدد السعرات الحرارية، وتوزيع السكريات/ الدهنيات/ البروتينات، إلخ. وهكذا يُفكّك الطعام الأساسي إلى فئات، تقع كلّها في الوقت نفسه ضمن تقنين ما ومعيارية (صحية، وحتى ثقافية: التسامح والتناغم، كما في تقديم الفوريكاكي ماسالا). يترافق تنامي التسامح الثقافي (تتصالح الصين واليابان على أطراف أعواد الطعام) مع الحساسية المفرطة تجاه عدد متزايد من المنتجات المسبّبة للحساسية أو كثيرة الـ"شيء ما" (دسم، سكر، مواد كيميائية، لحوم، إلخ). لم تعد زاوية "الطبخ" في وسائل الإعلام موجّهة إلى "ربّات البيوت"، وهي لم تعد تنقل وصفات وتقنيات مخصّصة لمستخدمين محدّدين أو مناسبات معيّنة، إنّها تروّج إلى طريقة لتكييف الحياة. غير أنّ تنوّع المراجع يخفي تسويةً للأذواق نجدها مثلاً في النبيذ، حيث طويلاً ما فُرض معيار روبرت باركر Robert Parker (نبيذ أحمر ذو طعم خشبي قويّ) كما أدانها السينمائي جوناثان نوسيتر[٤] Jonathan Nossiter. يُوازَن توحيد الأذواق بتضخّم الخطاب والرونق الذي يحيط بالقارورة أو الطبق، بما يضمن تنوّعاً افتراضياً بحتاً، على خلفية نزعة امتثالية.

---

١ مروراً بلبنان:

https://www.anissas.com/tempura-sicilian- style/

٢ "الفوركاكي ماسالا هي توليفة موفّقة بين السمسم وخليط من التوابل الهندية الأصلية، الغارام ماسالا. يضمن هذا اقتراناً متناغماً لثقافات مختلفة"

(https://www.limafood. com/fr-fr/produit/furikake-masala).

٣ يعرف كذلك بالمطبخ الهجين. (م.)

٤ انظر الوثائقي Mondovino [عالم النبيذ] الذي قدّمه في مهرجان كان في عام ٢٠٠٤.

هكذا يُعوِّض الخطاب حول الأكلِ الأكلَ نفسه. يستحيل أن نأكل دون أن نتحدّث عمّا نأكل، ودون أن نقرأ ما نأكل، ودون تصوير ما نأكل، ودون تبادل صور. "على الطعام أن يكون جميلاً ليحظى بالإعجاب"، يقول بانزعاج بيتر ولس Peter Wells، ناقد الطعام في صحيفة *New York Times*، مرتقباً اختفاء شرائح اللحم المشوية التقليدية من قوائم الطعام لأنّ "البني ليس جذّاباً في الصور"[1]. تشهد قوائم الطعام خاصّة في الولايات المتّحدة، تضخّماً في الصفات، جميعها أسلس وأشهى من بعضها بعضاً. وهذا ينجح: راقبت دراسة علمية من Ithaca College اختيارات مجموعة من الزبائن أمام نفس الطبق وفقاً لتقديمه في لوائح الطعام. بين الوصف المقتضب والسعر الزهيد لأحدها ("صدر دجاج محشي محَمّر، منزوع العظم والجلد، مقدّم مع أرز برّي وخضروات")، وبين الأسلوب المنمّق والسعر المرتفع للآخر ("صدر دجاج منقوع في الليمون، محشي تحت الجلد بفتات الجمبري والسلطعون ومشوي على نار الجوز، مقدّم مع صلصة الخوخ الجورجي الحلوة والحامضة والأرزّ البري مع الزعفران والخضروات الطازجة")، يختار الزبائن القائمة الأكثر تكلّفاً (وبالتالي الأعلى سعراً)، في حين أنّ الطبق المقدّم هو تماماً نفسه[2].

باختصار، لم تعد ثقافة الطعام تمرّ بتجربة التذوّق: تقوم قائمة الطعام بما هو أكثر من وصف الطبق، فهي تكتب طعم الطبق أو النبيذ (سلس، طرّي،

---

١ مثال أورده دانييل كوهين:

Daniel Cohen, “Il faut dire que les temps ont changé…”, op. cit.

٢ الخلاصة المنتظرة للدراسة: "رفعت المصطلحات الأكثر تركيباً من [مستوى] إدراك الجودة، والاختيار المحتمل، والانتظارات في ما يخص السعر".

(Michael McCall et Ann Lynn, “The Effects of Restaurant Menu Item Descriptions on Perceptions of Quality, Price, and Purchase Intention”, *Journal of Foodservice Business Research*, 11:4, 2008, p. 439-445, https://doi.org/10.1080/15378020802519850).

لذيذ – وهو أضعف الإيمان على أي حال – أو نكهة العلّيق والعفص للنبيذ). أي أنّ الأمر يتعلّق بإبانة الطعم والرائحة والنكهة، ولكنّه يوصي أيضاً بهذا الطعم (من لا يجد طعم العلّيق في نبيذه يبدو جاهلاً أو متذمّراً). وكما الحال دوماً، سرعان ما تنحرف الإبانة نحو المعيارية، وتتحوّل وصفة الطعام إلى وصفة طبية[١].

نجد اتّخاذ المسافة عن التجربة الحسيّة هذا في السياحة. للمفارقة، لم يعد السفر يعني التعرّف على بلد ما وإنّما "استهلاك" ما يوصي الدليل برؤيته في البلد أو المدينة المُزارة. هنا أيضاً، تُستهلك أجزاء من الثقافة دون الاهتمام بسياقها. الحشود التي تتدافع إلى المتاحف "تزور[٢]" اللوفر أو أوفيزي فلورانسا لتكون قد شاهدت لوحة "الجوكاندا" أو "ولادة فينوس". يصف أحد كبار منتقدي أزمة الثقافة الرفيعة، ماريو فارغاس يوسا Mario Vargas Llosa الطريقة التي نلتقط بها الثقافة من هنا وهناك: "هذه الزيارات 'بحثاً عن الإلهاء' تشوّه المعنى الحقيقي لهذه المتاحف والمعالم بوضعها في نفس مستوى التزامات السائح المثالي الأخرى: تناول المعكرونة ورقص التارنتيلا في إيطاليا، والتصفيق على إيقاع الفلامنكو والكانتي خندو في الأندلس، وتذوّق الحلزون والقيام بجولة في اللوفر أو زيارة [كباريه] Les Folies–Bergère في باريس"[٣].

حتى الديانات لا تفلت من "اختيار العيّنات" هذا من بين الممارسات والذي يذكّر بنظرية القياس المرجعي. جرى تطبيق عملية تقطيع ونقل

١ استخدم المؤلف بالفرنسية كلمة recette بمعنى وصفة طعام و prescription بمعنى وصفة طبية؛ وهو يورد هنا هامشاً يشير فيه إلى أنّ الأمر معكوس باللغة الإيطالية فالطبيب يصف ricetta وهي كذلك الكلمة المستخدمة للإشارة إلى وصفة الطعام. (م.)

٢ يعني التعبير الذي استخدمه حرفياً "القيام بـ" اللوفر كناية عن الزيارة. (م.)

3 Mario Vargas Llosa, *La Civilisation du spectacle*, trad. Albert Bensoussan, Paris, Gallimard, 2015.

عناصر غير متجانسة ثقافياً إلى سجّل الاستخدام الشخصي (بهدف "الشعور بالارتياح" (feel good)) على سبيل المثال، في مجال المشاعر الدينية: كلّف إيفان شارب Evan Sharp أحد مؤسسي Pinterest، Sacred Design Lab وهو مختبر مكرّس للبحوث حول الروح، بفهرسة الممارسات الدينية الرئيسية وأنماط التفكير كافة وتصنيفها في جدول وفق الحالات الشعورية التي تنتجها بهدف إدخالها إلى حياة الموظفين في المكتب، والذين يعودون إليها حسب حاجاتهم العاطفية الآنيّة، كما يتناول المرء حبة دواء، أو سيجارة حشيش، أو كأساً من الويسكي[١].

يدور نقاش متكرّر بين علماء اجتماع الأديان حول العلاقة بين الثقافة والدين عند المبشّرين الإنجيليين الأميركيين. بالنسبة إليّ، هم في الوقت نفسه من منتجات التجريد الثقافي وعامل من عوامله. أمّا بالنسبة إلى آخرين، هم يتكيّفون مع الثقافات المحلية[٢]. لكن كل شيء يتوقّف على ما نعنيه بالثقافة: فالمبشّر يهاجم الدعائم الأنثروبولوجية للمجتمع الذي يبشّر فيه (الأخلاق الجنسية، العلاقات الجندرية، القيادة) لكنّه يستعير أجزاء من الثقافة المحليّة (ملابس، آلات موسيقية). أن تبشّر بيسوع في المكسيك مرتدياً قبعة سومبريرو [على أنغام] موسيقا المارياتشي ليس تكيّفاً ثقافياً: هو بشكل دقيق استخدام فولكلوري للثقافة، لأنّه يأخذ فقط بعض الأجزاء المنفصلة والمستقلة ويعيد وضعها في سياق وإطار مختلفين تماماً[٣].

---

1 Nelly Bowles, "God Is Dead. So Is the Office. These People Want to Save Both", *The New York Times*, 28 août 2020.

٢ من أجل دفاع عن مفهوم تثاقف الأديان (في مقابل رؤيتي للتجريد الثقافي) انظر:
"Pourquoi l'évangélisme est la nouvelle religion planétaire?", entretien avec Sébastien Fath, www. mediapart.fr, 13 avril 2021.

٣ ينبغي ربّما إجراء دراسة حول علاقة المبشّرين الكاثوليك (لا سيما اليسوعيين) والبروتستانتيين الأميركيين باللغات المحلية. فالأولون يسعون إلى العمل بلغة مكتوبة، أمّا الثانون فلا يهتمون بغير الشفاهية. الآباء البيض الذين تخصصوا حول بلاد المغرب

الثقافة الأهليّة: من الأنثروبولوجيا إلى الفولكلور

تأتي مقاومة التجريد الثقافي من المحافظين كما من التقدميين وفي أشكال متقاربة جداً، للمفارقة. فالأمر مرتبط في الحالتين بحفظ تراثٍ ضامنٍ لهوية ثقافة ما. تندرج التعددية الثقافية لـ"اليسار" ودفاع المحافظين من "اليمين" عن التراث تحت المنهج نفسه. ما يتغيّر هو التراث الذي يرجعون إليه. تريد المجموعة الأولى إنقاذ الثقافات المهيمَن عليها من السيطرة "البيضاء" الغربية وترغب المجموعة الثانية في حماية الثقافة الغربية من التهجين والتسوية على حد السواء.

المفارقة هي أنّ أشكال مقاومة هذا التجريد الثقافي تعمل على نفس عملية التقطيع ومنح الاستقلالية لأجزاء ستتنقّل خارج تربتها. يذوب التراث الذي يُراد الدفاع عنه في تحويله إلى عنصر متحفي أو فولكلوري. إلا أنّ الفريقين، أي الذي ينزع إلى التعددية الثقافية والمحافظ، يحلمان بسياسة يحمل فيها القانون الفاعلين على الانصياع إلى رؤيتهم للثقافة من خلال الرقابة أساساً (ممارسة ثقافة الإلغاء أو منع ممارسة ثقافة الإلغاء): تُعدّ الولايات المتحدة اليوم مختبراً ثقافياً مميزاً، إذ نرى الولايات الديموقراطية والولايات الجمهورية تتبنى شكلين متطابقين من أشكال الرقابة والإلزام المعياري؛ في الحالتين، الآخر هو الهدف. المعيار هو دوماً الإجابة الأولى التي تُقدَّم أمام أزمة الثقافة، سواء من اليمين أو من اليسار. إنّ القواعد والمعايير لا تدفع على الحلم، وهو ما يبقى مع ذلك وظيفة كلّ ثقافة.

رأينا كيف تستقل الثقافات الفرعية. نوعان من الثقافات الفرعية تثمّنهما

يقرؤون ويكتبون ويتحدّثون العربية الفصحى وكذلك اللهجات؛ أمّا الإنجيليون فيهتمون فقط بالدارجة، أي اللهجة المحلية (ما أقوله هنا هو ملاحظة تجريبية يتعيّن التحقّق منها).
هنا يكمن الفرق بين الاندراج الثقافي الكاثوليكي (إدراج **الإنجيل في الثقافة المحلية**) والتجريد الثقافي الإنجيلي (التخلّص من الوثنية).

نزعة التعددية الثقافية: الثقافات "الأهليّة" وثقافات "المهاجرين". ويؤكد اسم حركة على غرار "أهالي الجمهورية" بوضوح التواصل بين الاثنين لا فقط من ناحية ديموغرافية ("المصنّفون عرقياً" ليسوا دائماً مع ذلك أحفاد أهالي المستعمرات القديمة)، لكن بالنظر إلى علاقة التبعية بين الثقافة المهيمِنة، مهما اكتست طابعاً ما بعد استعماري، والثقافات المهيمَن عليها فإنّ الأخيرة لا تُعرّف عبر الرجوع إلى التقليد الما قبل استعماري بقدر ما هو من خلال المطالبة بعلامات هويّاتية جديدة في إطارة الثقافة المهيمِنة (مثل الحجاب الذي كما نعلم لم يعد يكتسي صبغة تقليدية لا في مظهره ولا في الوظيفة الاجتماعية التي يؤديها عندما ترتديه نساء حاصلات على شهادات وتعشن في الغرب). لا تحيل الأصالة على ثقافة من النوع الأنثروبولوجي سابقة للاستعمارية، وإنّما إلى إرادة فرض النفس في إطارٍ ما بعد استعماري. أمّا الثقافات "الأصيلة" فقد خضعت إلى عملية التبسيط والتشييء نفسها التي أشار لها علماء الأنثروبولوجيا والتي تتعلّق بفئة معروفة وهي التحويل إلى فولكلور.

ظهر الفولكلور في نهاية القرن التاسع عشر كمنتج فرعي للأنثروبولوجيا، وطُبّق على المجتمعات الريفية الأوروبية في وقت كانت فيه الأخيرة على وشك الاختفاء؛ لا يوجد إذاً فولكلور مديني (ولكن ثقافات فرعية)[١]. وستلتحق بها الثقافات "الأهليّة" بعد ذلك في المتحف الحيّ المتمثّل في مهرجانات الرقص، والموسيقا، والفنّ المقدّس، التي ازدهرت منذ الثمانينيات والتي توضع فيها على تواصل شذراتٌ من ثقافات يُفترض بها

١ كما في اللوحة الأخيرة من عرض ألعاب نارية، عرف "الفولكلور" تطوّراً غير مسبوق في نهاية القرن التاسع عشر: تنوّعت أغطية الرأس البروتونية وقُنّنت وفقاً للمكان، وجُمعت الموسيقا ودوّنت من قبل محترفين، وجُدولت اللهجات وصُنّفت؛ وفي ألمانيا ظهرت متاحف "الثقافات الفرعية" في نهاية القرن التاسع عشر؛ انظر:

Véronique Charléty, *Itinéraire d'un musée, le Heimatmuseum*, Paris, L'Harmattan, 2005.

أن تتفاعل وتعيد، في تجاورها، خلق قاسم مشترك أساسه ذوق المتفرّج.

إنّ المحافظة على الثقافات الأهليّة من أي تجريد ثقافي مراهنة مستحيلة، إلا في حال اللجوء إلى شكل مخفّف من أشكال المحميات الهندية كما نراه في الأمازون أو في جزر أندمان[1]. دائماً ما تؤدي الهجرة إلى إعادة تركيب ثقافي، لا إلى انتقال الثقافات الأصلية، يعيد بناء الهويات حول عدد محدود من العلامات الدينية في غالبها. كما بيّنتُ ذلك في كتاب *La Sainte Ignorance* [**الجهل المقدّس**] يحرّر التجريد الثقافي العلامات الدينية من إطارها الثقافي ويمنحها ظهوراً يجعل بدوره المجموعة المجرّدة من الثقافة مرئية. لكن ما نشهده اليوم ليس إرادة للمحافظة على استمرارية ما، بقدر ما هي إعادة تعريف حدود ثقافية تحدّد هويّات وليس مجتمعات حقيقية[2]. إلا أنّ علامات هذه الهويّات المعاد بناؤها تشكّل ما يشبه كتلة اختلافات (cluster) وسط لامبالاة تجاه الثقافة الرفيعة الأصلية. يمكن أن تكون العلامة لغوية مثلاً: لم تعد أيرلندا تتحدّث اللغة الغاليكية (gaélique)، لكنّها تستخدم "بصريات" غاليكية لعرض خصوصيّتها (مؤسسات ووثائق تُعنوَن أو تكون لها عناوين فرعية بالغاليكية دون أن يطابق ذلك ممارسة لغوية). ويمكن أن

---

١ في الحالتين، فإنّ التهديد الذي يندّد به التقدميون وعلماء الإثنولوجيا (بعد تهديد المفترس الاقتصادي الذي يريد حرق الغابة طبعاً)، هو المبشّر الإنجيلي الأميركي، المثل الممتاز للتجريد الثقافي دون تثاقف. في عام ١٩٥٦، قُتل مبشّرون أميركيون خمسة في الأمازون من طرف قبيلة هواوراني (Huaorani)، لكن بعد سنوات عادت أراملهم إلى المكان نفسه وحوّلن القبيلة إلى المسيحية: لا يمكن وقف التقدّم. في تشرين الثاني/ نوفمبر ٢٠١٨، قُتل المبشّر جون ألين تشاو John Allen Chau حال وصوله شاطئ جزيرة أندمان؛ لحسن الحظ كان أعزب.

٢ نتيجة بحث شخصي: عرف مصطلح الهويّة، الذي يردّده الجميع اليوم، توسّعاً حديثاً جداً في العلوم الاجتماعية. نظرة خاطفة على عناوين *American Journal of Sociology* بين عامَي ١٩٥٠ و٢٠٠٠ تشير إلى أنّ المصطلح لم يكن يهمّ في البداية سوى أفراد (مراهقين مثلاً) ثمّ في الستينيات السود الأميركيين و... الكنديين الفرنسيين، ليتعمّم منذ نهاية السبعينيات.

تكون الإشارة دينية: بات الحجاب يقدَّم اليوم في فرنسا من قبل مناهضيه كما من قِبل عدد من المدافعين عنه على أنّه العلامة النموذجية للهويّة "المسلمة"، بصورة مستقلة عن الممارسة الحقيقية للأشخاص الذين يرتدونه: فهو لا يهدف إلى تعريف جماعة إيمانية وإنما مجموعة إثنية معادة التركيب تُعرف بالـ"مسلمين". الأمر المثير للاهتمام هو أنّ هذه العلامات لا تأتي أبداً من الثقافة الرفيعة الأصلية (لا يجعل أحدهم نفسه مرئياً من خلال الشعر العربي العظيم مثلاً)، لكن دائماً من أجزاء أنثروبولوجية مستقلة: ارتداء الحجاب، طريقة الشرب أو الأكل، إلخ. يبيّن عالم الأنثروبولوجيا جيمس كليفورد كيف أنّ محاولات إعادة إنشاء "ثقافة أهليّة" لإعادة الاعتبار للمجتمعات الخاضعة للهيمنة تؤدّي إلى "قوالب نمطية ذاتية" (self-steryotypes): "تتمّ المحافظة على الطابع الأهليّ من خلال صور تنشرها وسائل الإعلام، إضافة إلى سجلّ رمزي مشترك ("المقدّس"، و"الأرض الأم"، و"الشامانية"، و"السيادة"، وحكمة "القدامى"، وحُسن تدبير "الأرض"). يمكن أن تسقط هذه الصور في التنميط الذاتي. وهي تعبّر عن تجديد محوّل للروابط مع الثقافة والمكان. من الصعب، أحياناً حتّى على المشاركين أنفسهم، معرفة إلى أي مدى يعكس أداء الهوية اعتقاداً عميقاً أو عرضاً تكتيكياً للذات"[1]. يُطرح بالتالي سؤال عن مكانة هذه الأجزاء العائمة. فرسوخها الضعيف في ثقافة أنثروبولوجية أوسع يجعلها قابلة للتأثر بالاستغلال والاستعارة. نتيجة لذلك، صار يُشتبه في أنّ استخدامها تملّك ثقافي. تريد كل جماعة أن تحفظ حقوق الملكية الفكرية (copyright) لهذه العلامات العائمة التي يسهل تملّكها خاصة أنّها، على نحو ما، مصنوعة كمواضيع مستقلة.

1 James Clifford, *Returns: Becoming Indigenous in the Twenty-First Century*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 2013.
هذا الكتاب أساسي لفهم كيف (نعيد) تشكيل الثقافات التي لم تعد كذلك.

لكن ما هو التملّك الثقافي إن لم يكن إرادة إعادة تشكيل الفولكلور اللباسي، والمطبخي، والموسيقي؟ وما هي الأصالة؟ بمجرد حصول العولمة لا يعود ثمة إعادة تملّك ممكنة للثقافة الماضية إلا من خلال فعل إرادي واللجوء إلى القواعد والمعايير: جعل القانون يعترف بممارسة أو موضوع ثقافي ما منفصل عن أي ثقافة حقيقية. وهكذا تُزهر الثقافوية فوق التجريد الثقافي، لكن كزهور مقطوفة موضوعة على قبور.

السّجلّات الثقافية

بناءً على ذلك، لا تعود الإحالات إلى الثقافة تجري انطلاقاً من رؤية شاملة مبنية على مشترك ضمنيّ، وإنما على سِجلات من السمات الثقافية، والعلامات المستقلة، والأشياء االمقطوعة عن ظروف إنتاجها، باختصار، خارج أي علاقة اجتماعية عدا علاقة الثقافة الفرعية التي تتخذها طَوطَماً. تتشكّل هذه السجلّات في سياقات متنوعة جداً ولا شيء مشترك بينها سوى أنّها سجلّات. مررنا على البعض منها عند الحديث عن الطبخ مثلاً. لكن نريد خاصّة تبيين إمكانية ارتباط السجلّ بنوايا وفاعلين شديدي الاختلاف، وحتى متضادين. سنأخذ هنا بعض الأمثلة.

أحدها هو ما أسميه ثقافة اليونسكو. منذ تأسيسها في عام ١٩٤٥، اتّبعت منظمة الأمم المتحدة للتربية والعلم والثقافة سياستين مختلفتين: الأولى، عبر الترويج للثقافة الرفيعة خارج نطاق السيطرة الغربية، والثانية متأخرّة أكثر، من خلال الاعتراف بالسمات الأنثروبولوجية والحفاظ عليها، وهي سمات رفعت إلى موضع الأشياء الثقافية الجديرة بأن تكون ضمن متحف جديد خيالي هو متحف الثقافة الرفيعة العالمية. تعني المقاربة الأولى إذاً إضفاء "الطابع المحلي" على الثقافة الرفيعة الغربية بإظهار أنّها لا تحتكر الأجناس

الأدبية، ولا الفلسفة، ولا حتى العلوم الإنسانية - أُعيدَ مثلاً الاعتبار إلى ابن خلدون كمؤسس لعلم الاجتماع. دعونا نشير إلى أنّه بالتوازي تكرّم لجنة التحكيم لجائزة نوبل للآداب كتّاباً كباراً من العالم الثالث أو الأقليات (وولي سوينكا Wole Soyinka في عام ١٩٨٦، ونجيب محفوظ في عام ١٩٨٨...) وتعيد المتاحف الكبرى مثل متحف الفنّ الحديث في نيويورك (MoMa) تنظيم طريقة العرض فيها حتى لا تقدّم تاريخ الفنّ على أنّه تاريخ غربي. يوسّع هذا الانفتاح مجال الثقافة الرفيعة لكنّه يحتفظ منها بطبيعتها وبنيتها (كتّاب كبار ينتجون أعمالاً عظيمة).

الاتجاه الثاني لسياسة اليونسكو معاكس، ويتمثّل في تحديد تراث للإنسانية من خلال انتقاء أشياء وممارسات تتعلّق بالأخص بالثقافة الأنثروبولوجية، والحِرَف، وحتى الفولكلور. لا يجري الاعتراض على هيمنة الثقافة الرفيعة الغربية بإعادة الاعتبار للثقافات الرفيعة ذات المشارب الأخرى وإنّما بحتّ مفهوم الثقافة الرفيعة ذاته لفائدة علامات أنثروبولوجية متباينة.

ينبغي أن تكون الممارسات المنتقاة "مرتبطة مباشرة أو مادياً بمناسبات أو عادات حية، وأفكار، ومعتقدات، أو أعمال فنية وأدبية لها مدلول عالمي استثنائي". نجد بالتالي في قائمة "التراث الثقافي غير المادي" لليونسكو "فنّ صناعة البيتزا النابوليتانية" على مقربة من "الأوشي بالاف، طبق تقليدي وسياقاته الاجتماعية والثقافية في طاجكستان"، مرفوقاً بـ"ثقافة البيرا في بلجيكا" (الثلاثة المفضلون لديّ)، ثمّ "فنّ رقصة xòe لشعب التاي في فيتنام"، و"ثقافة الكورسو، مواكب الورود والفواكه في هولندا"، و"قيم، ومعارف، وعادات، وممارسات شعب الأواجون المرتبطة بصناعة الفخار"، و"المصاحبة، شبكة نقل المعارف والهويات عبر الحرف (فرنسا)"، و"صناعة الزوارق الضيقة الموسَّعة في جوانبها والمنحوتة في جذع واحد من الأشجار واستخدامها في منطقة سوما"، و"سباق الإبل، ممارسة اجتماعية

وتراثية احتفالية مرتبطة بالإبل (الإمارات العربية المتحدة)"، و"المعارف، والمهارات، والممارسات المرتبطة بإنتاج واستهلاك الكسكسي (بلاد المغرب)"، و"رديف الموسيقا الإيرانية"، و"مواكب الأسبوع المقدّس في مندريسيو (سويسرا)"، و"إستراتيجية الحفاظ على الحرف التقليدية من أجل توطيد السلام (كولومبيا)"، و"صيد الجمبري على ظهور الخيل في أوستدوينكيركي (بلجيكا)" - بقي التأكّد من وضعية القريدس - و"شرح الملحمة الأرمنية "متاهات ساسون""، و"تسلّق الجبال (فرنسا، إيطاليا، سويسرا)"، متبوعة منطقياً بـ"إدارة خطر الانهيارات الثلجية (سويسرا، النمسا)"؛ للغرابة، أُخرجت إيطاليا وفرنسا من ثقافة الاستبصار![1]

ليس الأمر جرداً عشوائياً فهذه القائمة تتّسم باتّساق عميق. إنّها التصوير الأمثل لتقطيع الثقافات إلى ممارسات وأشياء مستقلة، ما سأسميه في غياب تسمية أفضل "وحدات فولكلورية" تُستَدرَج للتنّقل في مجال عالمي، وهي بالتالي مُجانَسة، ومعيّرة، ومطهّرة، لأنّها خُلّصت من أي دلالة ضمنية لصراعات طبقية أو جندرية أو على الهوية. تساوي هذه القائمة بين مجموعة من الممارسات: تلك المرتبطة بالثقافة الرفيعة (الرديف الإيراني أو الملحمة الأرمنية مثلاً)، وبالحِرَف (المصاحَبة)، وعلم الاجتماع، والدين، والفولكلور. إذا كانت هذه الممارسات تقدّم باعتبارها تصويراً لثقافات وطنية وإقليمية فإنّ أياً منها لا تشير إلى هذه الثقافات كمجتمعات، أي كـ"حقائق شاملة". فالثقافة العالمية عبارة عن جرد لمقاطع كثيراً ما تكون مرتبطة بحكم أخلاقي حول الممارسة الحسنة (توطيد السلام في كولومبيا).

أثارت هذه القائمة، كما هو متوقّع، جدالات شديدة ما جعل بعض الانتقاءات مستحيلة: في تشرين الأول/ أكتوبر ٢٠٠٨، أراد رئيس جمعية الصناعيين

١ هذه الأمثلة جميعها مقتطفة من القائمة الرسمية للتراث غير المادي لليونيسكو:
https://ich.unesco.org/fr listes.

اللبنانيين فادي عبود ملاحقة الدولة العبرية قضائياً، وهي المتهمة بالاستيلاء على ثقافة المطبخ اللبناني من خلال تصدير الحمص والتبولة تحت علامة إسرائيلية في حين أنها أطباق تقليدية لبنانية وفقاً له[1].

إذا كان هذا النوع من التقطيع فاعلاً ويثير ردود فعل حادة (مثل الجدل حول توسّع مطاعم ماكدونالدز سابقاً وتوسّع محلات الكباب في مراكز المدن الأوروبية اليوم)، فلأنّه يُنظر إلى الثقافة كتشكيلة علامات عائمة وليس كحقيقة كاملة. بهذا التصوّر حول الثقافة نختلف حول "مع لحم الخنزير" أو "دون لحم خنزير"، وارتداء الحجاب من عدمه، واللحم أو التغذية النباتية الصرفة، ونزاعات أخرى حول قائمات الطعام في المطاعم المدرسية والملابس. تخضع العلامة بطبيعة الحال إلى تأويلات، ويُنظر إليها على أنّها رمز شيء آخر (الحجاب = استعباد المرأة، النزعة الانفصالية، إلخ)، لكن بصورة ضيقة جداً: هو يعمل في أكثر الأحيان كرسم صوري (pictogramme) بدلالة مرتبطة به مباشرة ومغلقة.

حقوق الملكية الفكرية والوحدات الفولكلورية

بما أنّ هذه العناصر عائمة فمن الممكن استغلالها، وإعادة استخدامها وإدراجها في مقاطع جديدة. يمكننا أن نفهم لماذا يمكن لتجزيء الثقافة إلى تشكيلات "وحدات فولكلورية" أن يكون بالتالي موضوع طلب حماية حقوق ملكية فكرية: كل علامة معرّفة بوضوح ومنسوبة إلى ثقافة معيّنة. لكنّنا لا نفهم لماذا يُتنازع اليوم حول التملّك الثقافي الذي يتجاوز مسألة السرقة الأدبية: تُقابل السرقة الأدبية دوماً بين فاعلَين، منتِجَين لعمل ما (المؤلف والمنتحِل)، في حين يقابل التملّك الثقافي بين مجموعتين معرّفتين في أكثر الأحيان من

1 "Les falafels, c'est bien nous!", *L'Orient-Le Jour*, 18 mars 2009.

خلال حقيقة بسيطة مفادها أنّ ممثّلين نصّبوا أنفسهم قرّروا أنّ المجموعة موجودة ما دامت "تمتلك" الوحدات الفولكلورية المعنية. ومن هنا يأتي السؤال المتكرّر: "من يتحدّث باسم من؟" يمكن أن نرى في ذلك التأثير الأدائي للفعل المطلبي، لكنّه أيضاً علامة فقد ثقافة حاضنة، والتي لا يمكن أن تتكوّن من جديد إلا بطريقة متخيّلة وطوعية في متحف حيّ.

تنتقل "الوحدات الفولكلورية" إذاً بسهولة وهذه السهولة هي التي تبدو غير محتملة، لا شكّ لأنّها أفضل علامة على أزمة مفهوم الثقافة. إنّها القاعدة هنا أيضاً، لا سيما قاعدة حقوق الملكية الفكرية، التي ستعرِّف ثقافة ما باعتبارها علامة مسجّلة وليست روح شعب أو مجموعة. بمجرّد أن يوضع جزء من الثقافة ضمن حقوق الملكية الفكرية، فإنّنا نخرجه من سياقه الاجتماعي (والثقافي في الحقيقة) لنجعل منه بهرجاً للغياب.

لكنّ المعركة في اتجاه واحد: تحتج الثقافات الخاضعة للهيمَنة على اقتطاعها واستغلالها من قبل الثقافات المهيمِنة[1]. اتُّهم كبير الطهاة البريطاني جيمي أولفر Jamie Oliver بالتملّك الثقافي لإطلاقه ماركة أرز "jerk": أدانت داون بتلر Dawn Butler، النائبة في حزب العمال (والمنحدرة من الجيل الثاني لمهاجرين جمايكيين) هذه التسمية متسائلة ما إذا كان أولفر قد أدرك شيئاً قط عن الطبخ على الطريقة الجمايكية[2] (Jamaican style of cooking). بالطبع، تشبه قائمة "التملّكات الثقافية" جرد اليونسكو للممتلكات غير المادية: "٨١٨"، ماركة التيكيلا التي أنشأتها كيندال جنر Kendall Jenner أحد أفراد عائلة كاردشيان Kardashian دون رابط بالمكسيك، والظفائر الإفريقية للمغنية

---

١ انظر:

Éric Fassin, "L'appropriation culturelle, c'est lorsqu'un emprunt entre les cultures s'inscrit dans un contexte de domination", *Le Monde*, 24 août 2018.

2 Adam Forrest, "Jamie Oliver accused of cultural appropriation over 'punchy jerk rice'", *The Independent*, 20 août 2018.

آديل Adèle، أو غوتشي Gucci الذي أدخل في عام ٢٠١٨ عمامة السيخ في عرض أزياء (وهو يبيعها في متاجره مقابل أكثر من ٧٠٠ يورو). يصطدم نقد التملّك الثقافي بانصهار الثقافة: وصفة حديثة على موقع Half Baked Harvest كان عنوانها في البداية "Weeknight Ginger Chiken Pho Ga (Vietnamese Chiken Soup)" [وجبة فو غا دجاج بالزنجبيل (حساء دجاج فيتنامي) لعشاءٍ خلال الأسبوع] لكن تعيّن إعادة تسميتها تحت ضغط القراء، لتصبح "Easy Sesame Chiken and Noodles in Spicy Broth" [وجبة دجاج بالسمسم سهلة مع نودلز في حساء مرق حار] لأنّها قدّمت طريقةً fusion للفو غا [الفيتنامي] لا توضّح عناصرها الحقيقية بما في ذلك مكوّنات أساسية، والجهد والوقت لتحضيره، وحتى التقديم التقليدي للطبق"[1]. هذا الانتقاد الأخير مثير للاهتمام لأنّه أدخل وقت وعمل الطاهي أو الطاهية.

في الواقع، ترتكز إدانة التملّك الثقافي على حكم أخلاقي: نتجاهل معاناة المهيمَن عليهم، ونسرق نتاج عملهم واستغلالَهم. مهما تعلّقت نظرية التملّك الثقافي بنهب الثقافات المهيمَن عليها من قبل فاعلين من الثقافة المهيمِنة، واعين أو غير واعين، فإنّها تُرجع كل شخص إلى الثقافة التي يُفترض بها أن تكون ثقافته. فهي تنفي بحكم الأمر الواقع إذاً كونية مفهوم الثقافة. إنّ منطق هذا الشكل من أشكال التسميات هو أنّه لا يمكن للمرء الحديث إلا عن ثقافته، أي عن ذاته في الواقع.

لكن من المثير للاهتمام تسجيل أنّ عدداً من المدافعين عن الثقافة الرفيعة الغربية يصل بهم الأمر هم أيضاً إلى نفي ما كان إلى ذلك الحين أساس ادّعائها للهيمنة، وهو كونيّتها. هم يرون بدورهم، من هنتينغتن إلى رينو كامو Renaud Camus وباسكال برونكر Pascal Bruckner، الثقافة الغربية

1 www.healthline.com/health/cultural-appropriation#in-pop-culture.

كثقافة خاصة صالحة لمجموعة معيّنة وهي تنتحر بادّعاء فهم واستيعاب الثقافات الأخرى.

بالنسبة إلى عدد من هؤلاء المحافظين "البيض"، كونية ثقافتهم الخاصة هي في نهاية الأمر وهمٌ تقدّمي. يؤكّد رينو كامو أمراً لا يمكن اختزاله ويصعب تقاسمه في الثقافة الفرنسية عندما يكتب في نصّ واحد: "إنّ المتعاونين اليهود في [برنامج] Panorama على إذاعة France Culture يبالغون بعض الشيء: من ناحية، هم تقريباً أربعة من أصل خمسة في كلّ برنامج، أو أربعة من أصل ستة، أو خمسة من أصل سبعة، ما يُعدّ في موقع وطني وشبه رسمي تمثيلاً مبالغاً فيه لمجموعة إثنية أو دينية معيّنة".

ثمّ، بعد بضعة أسطر، يصرّح أنّه يتحدّث "باسم تلك الثقافة العتيقة وتلك الحضارة الفرنسية الأصيلة اللتين تخصاني... واللتين يؤسفني أني لم أعد أسمعهما في البلد نفسه الذي كان لهما"[1].

لأنّه إذا كان من غير الممكن تملّك [أرز] الجيرك من المطبخ الجماييكي فهل في إمكان الأخير تملّك البوف بورغينيون أو الستروغونوف؟ ملاحظة رينو كامو ليست اعتباطية، فهي تدعم نظريّته عن "الاستبدال الكبير" التي عرفت في المدّة الأخيرة انتشاراً واسعاً: إذا كان هناك من استبدال فهو لن يكون فقط من خلال تغيير الموروث الجيني لشعب ما، وإنّما من خلال تغيّر الثقافة لأنّ الأخيرة غير قادرة على استيعاب ثقافة مجموعة سكانية جديدة.

بعبارة أخرى، إنّ الدفاع المحافظ على هوية فرنسية، وأوروبية، وغربية، أو "بيضاء" يعني التخلّي عن ادّعائها الكونية. يجهد المحافظون بالتالي في

1 "France Culture accuse l'écrivain Renaud Camus d'antisémitisme", *Le Temps*, 25 avril 2000

(سحبت هذه المقاطع من قبل محرّر النص الأصلي الذي نشر بعنوان

La Campagne de France. Journal 1994, Paris, Fayard, 2000)

السعي بدورهم إلى تشكيل قائمة تراثية من مقاطع، وأعمال [فنية وأدبية]، وأحداث، ومعالم، وأذواق من شأنها أن تكون ميزة الثقافة التي يدافعون عنها ضدّ البرابرة، أو الأجانب، أو الكوزموبوليتانيين: سجق ونبيذ أحمر في مقابل الكسكسي الحلال، شرائح اللحم قليلة النضج في مقابل كينوا البوبو[1]، فولكلور ومغارات الميلاد في بلديات اليمين، لافتات مدن أو شوارع بلغة محلية لم يعد يتكلّمها أحد (اللغة البروفنسالية في آكس-أون-بروفانس). وهي تدخل في نطاق النظرة الثقافوية، والتشاؤمية في الجوهر، لماهية الثقافة والتراث: أمسكَ الميّتُ الحيَّ[2] كما يقول المثل، لا يمكن للحي إلا أن يُكرّس ويُديم ما هو ميت. يجري النقاش حول الثقافة في ذعر وهلع عند الفريقين. كل من النوستالجيين والخاضعين للهيمنة يعاني، وهم يَعرضون معاناتهم ويطلبون التعويض عنها.

من المثير للاهتمام رؤية تغيّر مفردات إعادة التملّك: في القرن التاسع عشر كان الحديث عن "روح" شعب أو جماعة ما، أما اليوم فنتحدث عن جذوره، سواء تعلّق الأمر بالشعوب الواقعة تحت الهيمنة (سجّلت *Roots* [**الجذور**]، رواية آلكس هيلي Alex Haley في عام ١٩٧٦ والسلسلة التلفزية التي اقتبست منها في الولايات المتحدة بداية السعي وراء هوية إفريقية-أمريكية لا تعود مقتصرة على مَنسَق "السود" ناهيك عن مَنسَق "الزنوج") أو الثقافات المهيمنة (في المرحلة نفسها تقريباً في الثمانينيات التي بدأ فيها الناس في أوروبا الحديث عن "جذورهم المسيحية"). أخرج المحافظون حينها مجموعة علاماتهم الخاصة الوطنية، من شارل مارتيل Charles Martel إلى ليوتي Lyautey مروراً بجان دارك Jeanne d'Arc (علامات نقشها غالباً اليسار القومي). تقدّم هذه

١ Bobo اختصار لتسمية "البورجوازيين البوهيميين". (م.)

٢ Le mort saisit le vif [يمسك الميّت الحي] مبدأ قانوني فرنسي في قوانين الميراث يعني أنه لا يمكن أن يكون هناك فجوة في انتقال الإرث، فبمجرّد وفاة المالك يصبح ورثته مباشرة أصحاب الحقّ في الممتلكات ومسؤولين عنها. (م.)

العلامات الخاصة مثلاً في فرنسا في عرض Puy–du–Fou[1] وكثيراً ما نجدها في المشاريع الشعبوية لإعادة صياغة كتب التاريخ و"الرواية الوطنية".

في الثمانينيات نفسها في أوروبا، إنما هذه المرة على اليسار، طوّر عالم التاريخ بيار نورا Pierre Nora مبحث "أماكن الذاكرة[2]"، أي مقاطع مستخرجة من استمرارية تاريخية يفترض أنّها تكتسي معنى وأن تعرّف ما "نحن" (كأمة)، ولكن أيضاً أن تعبّر عن "الخير"، وتكون حاملة لـ"عدل" (قضية دريفوس، المقاومة، إلخ). نبحث في الماضي عمّا يعطي معنى للحاضر، من منظور خِلاقي، أي من منظور تأكيد قيم وتعريف خير وشرّ، منذ الشرّ المطلق (المحرقة) إلى الأزمات محل الجدل مثل الاستعمارية. ليس المنهج هنا أنثروبولوجياً ولا تاريخياً، وإنّما هو أخلاقيّ بعمق، لأنّ انتقاء الأحداث وأماكن الذاكرة يجري طبقاً لخطاب سردي، سردية للأصول الوطنية خاصة. ثمة إذاً رابط قوي جداً بين انتقاء العلامات والأحكام القيمية. وليست ثقافة الإلغاء سوى مجموعة فرعية لإعادة التشكيل القيمية للماضي هذه: فهي محو للأوقات "السيئة"، ليس من الذاكرة وإنّما من الذكرى. ونجد هنا بلا شكّ النزعة "الحاضرية" للثقافة المعاصرة: نعيش في حاضر أبدي ويمكن لهذا الحاضر أن يتغيّر في كل آن عبر استعادة التاريخ، الرجوع إلى الماضي من أجل تغيير الحاضر، مثل فيلم Terminator [المبيد].

سطحية "أنماط الحياة"

تشكّل الاتحاد الأوروبي من خلال سلسلة من الإجراءات المؤسسية والسياسية،

---

١ مدينة ترفيهية في فرنسا تستلهم مواضيع هندستها وعناصرها البصرية وأنشطتها من التاريخ الفرنسي في العصور الوسطى وتستعيد حقبه وشخصياته وأحداثه في عروضها. (م.)

2 Pierre Nora (dir.), *Les Lieux de mémoire*, Paris, Gallimard, 1997.

ولكن ليس أبداً حول ثقافة مشتركة، لكونها معاشة بشكل مشترك. بالتأكيد هو يموّل ترسانة من الأنشطة والمؤسسات الثقافية؛ وهو بالتأكيد يوكل الدول إداراة الثقافات الوطنية وفق مبدأ الفرعية. لكنّه دائماً ما يتعثّر في خصوص مسألة "روح" أوروبا، أي الثقافة كضرورة. عندما تسمع المفوضيّة الأوروبية كلمة ثقافة، تُخرج "نشيد الفرح"[١] ثمّ تنتقل إلى أمر آخر.

ترافقت عملية بناء الاتحاد الأوروبي دوماً بخطاب حول القيم الأوروبية كقيم ليبرالية (الديموقراطية، وحقوق الإنسان، ودولة القانون)، لكنّ مسألة الثقافة الأوروبية لم تُطرح سوى في العام ٢٠٠٠ عندما اندلع نقاش حول ذكر "الجذور المسيحية" لأوروبا في مشروع الدستور الأوروبي[٢]. تمّ التخلي عن الإشارة، فهي لم تكن لتحلّ المشكلة: كيف يمكن تعريف القيم المشتركة لأوروبا حين لا يكون هناك أي توافق حول ما يمكن أن يكون ثقافة مشتركة. رأينا ذلك منذ الستينيات، إذ لم تعد القيم الليبرالية المهيمِنة (الحرية الجنسية، والنسوية، وحقوق مجتمع الميم، إلخ) قيماً مسيحية علمانية (الحق الطبيعي، والأسرة، والتكامل بين الجنسين). تدين الكنيسة الكاثوليكية، عبر الباباوات، "ثقافة الموت" (وفق تعبير البابا بندكتوس السادس عشر مستهدفاً الإجهاض ومنع الحمل) التي تعتبرها وثنية وتسيطر اليوم على أوروبا. تتقبّض الكنيسة بمسيحية هي بصدد الامّحاء لكنها تظهر (على الأقل مع البابا فرنسيس) أكثر انفتاحاً حول استقبال المهاجرين من الشعبويين الذين يدّعون الانتماء إلى الهوية نفسها. تبقى إذاً الإشارة إلى "الجذور المسيحية" مجرّد تعويذة لأنّ مساندي العودة إلى قيم وخاصة إلى قواعد ومعايير مسيحية فعلاً في أوروبا هم أقلية (عدا في بولونيا) ولا وزن

١ السيمفونية التاسعة لبيتهوفن وهي معتمدة كنشيد رسمي للاتحاد الأوروبي. (م.)

٢ انظر:

Olivier Roy, *L'Europe est-elle chrétienne?*, op. cit.

لهم في الساحة السياسية رغم أنّهم يطوّرون نشاط لوبي قويّ[1]. من منظور معاكس لمنظور الكنيسة، لا يجد الشعبويون الأوروبيون في غالبيتهم حرجاً في القيم الليبرالية التي تتعلّق بالجنسانية لكنّهم يريدون إغلاق الحدود أمام المهاجرين. الشعبويون ليسوا ليبراليين في السياسة، بل إنّهم حتى يريدون الحدّ من الديموقراطية وحقوق الإنسان وبالتالي يعترضون على عُلوية دولة القانون. يشككون في القيم التي شرّعت البناء الأوروبي، من خلال تغليب الهوية على القيم، وفي الواقع، على الإسلام والهجرة. بين قيم ليبرالية، ومعايير وقواعد دينية، وهوية على الطريقة الشعبوية، كيف يمكن تصوّر ثقافة أوروبية؟

في غياب توافق حول ماهية الثقافة والقيم الأوروبية، قرّرت المفوضية إذاً في عام ٢٠١٩ تعيين مفوّض مكلّف بـ"تعزيز نمط الحياة الأوروبي". يبيّن تعريف المنصب بوضوح أنّ وظيفته الرئيسية في الواقع هي إدارة الهجرة، بين الاندماج والرفض: يتعيّن على المهاجرين تبني، أو على الأقل احترام "نمط الحياة الأوروبي"[2]. لكن الهوية التي ندعي الانتماء إليها هي ارتكاسية خالصة: نسعى إلى تحديد في ماذا يكون المهاجر غريباً وفي ماذا يتوافق الإسلام مع أوروبا. المتفائلون الذي يشيرون إلى شروط التوافق والمتشائمون الذين لا يرون سوى اللاتوافق، يشتركون في التفكير في هويّتهم ضدّ شيء ما. للأسباب التي أوردناها في الفصول السابقة، لا يُنظر إلى الثقافة الرفيعة أبداً كمرجعية سديدة، كما أنّ التماسك الاجتماعي للمجتمعات الأوروبية ينهار. بالتالي، لإيجاد ما الذي يمكن أن يؤسس لثقافة أوروبية، يُلجأ إلى

١ خاصة عبر المركز الأوروبي للقانون والعدالة (ECLJ – European Centre for Law and Justice) ومقرّه ستراسبورغ منذ عام ١٩٩٨ والذي يستهدف محكمة حقوق الإنسان والبرلمان الأوروبي.

2 https://ec.europa.eu/commission/commissioners/2019-2024/schinas_en.

مقاربة شبه أنثروبولوجية سطحية للغاية: النهل من أصغر القواسم المشتركة للحياة اليومية.

كيف يمكن وصف "نمط الحياة الأوروبي" هذا بطريقة أخرى؟ للوهلة الأولى، قد يكون تورية توافقية للإشارة إلى ثقافة أوروبية لا نريد أو لا نستطيع تحديدها أكثر. لكننا نتاخم التضاد: ثمّة، في إضفاء القيمة على "أنماط الحياة" إقرار في الواقع بغياب الثقافة المشتركة، ليس فقط لغياب التوافق حول القيم ولكن لأنّ مفهوم الثقافة نفسه لم يعد يكتسي قيمة في ظل الليبرالية السياسية والاقتصادية التي تأسس عليها البناء السياسي للاتحاد الأوروبي. في تعريف وظيفة المفوّض الجديد لـ"نمط الحياة"، لا تُذكر كلمة ثقافة إلا بصورة عابرة، بالتساوي مع... الرياضة (النقطة ٩ من قائمة الأهداف: "تعظيم القدرة الكامنة في الثقافة والرياضة، والخدمة التطوعية الأوروبية، وبرامج DiscoverEU"). أما عن "المعرفة" التي نودّ تعزيزها، فهي معرّفة بمصطلحات التفوّق النيوليبرالي نفسها، أي دون علاقة بمفهوم الثقافة (النقطة ٧: "تنسيق الإستراتيجية حول الكفاءات والفضاء الأوروبي للتعليم، وجعل التعليم أكثر قابلية للنفاذ واحتوائياً أكثر، وتشجيع التعلّم طيلة الحياة، وإعادة التأهيل، والتعلّم العابر للحدود"[١]).

كما يشير وندي بروان Wendy Brown في السياق الأميركي فإنّه ليس هناك من مضمون إيجابي لمفهوم "نمط الحياة" هذا، إنّه الدرجة صفر من الثقافة: "بعبارة أخرى، إن لم تكن القاعدة فحسب وإنّما تكوين الفرد عبر الثقافة والدين يتماثلان ونظماً عضوية، فإنّه يُفترض بهذه القاعدة وهذا التكوين أن يختفيا مع ظهور الفرد المستقل؛ إنّ هزمها هو، في الواقع، معنى هذه الاستقلالية بعينه. بالنسبة إلى الأفراد الليبراليين تغدو الثقافة أكلاً، ولباساً،

١ المرجع السّابق.

وموسيقا، وأسلوب عيش وقيماً عارضة. تعوّض الثقافة كسلطة وخاصة كقاعدة بالثقافة كمجرّد نمط حياة"[1].

هذه الدرجة الصفر من المرجعية الثقافية ليست مؤشراً على الانحطاط وإنما نتيجة للنظرة الليبرالية إلى المجتمع، كما يبيّن ذلك أيضاً محمود ماممداني[2] Mahmood Mamdani. وفقاً له، تريد الليبرالية السياسية كما تشكّلت انطلاقاً من القرن الثامن عشر أن تكون فوق الثقافة والدين. وهي تحدّد نظاماً سياسياً لا يقوم على تعالٍ ويمكن أيضاً تطبيقه عالمياً. تقوم دولة القانون على العقد الاجتماعي في "سكون الأهواء"، بعبارة روسو Rousseau، وحيث إرادة الأفراد فقط هي المعنية. لا يمكن بهذا المعنى للثقافة كما للدين إلا أن تشوّش على الحركة الحرة للإرادات الفردية. لهذا السبب يرى "الليبراليون" في الثقافة وخاصة في شكلها الأصلي وهو الدين (وفقاً لتعريف هنتينغتون)، عقبة أمام "الحكم الرشيد". هنا يختلف المحافظون (الذي يعتقدون أنّ القيم مرتبطة بثقافة بعينها) عن النيوليبراليين (الذين يعتقدون في كونية القيم)، في حين أنّهم كانوا سياسياً في الفريق نفسه الذي أوصل ريغان وتاتشر إلى الحكم في الثمانينيات. من المنطقي إذاً ألا تدافع الليبرالية السياسية عن "الجذور المسيحية لأوروبا"، رغم أنّ مؤرّخي الفكر يمكن أن يشدّدوا على أنّ بعض المفاهيم الليبرالية لها نسب مسيحي (الكينونة الداخلية على سبيل المثال). يلخص ويندي براون جيداً العلاقة بين الليبرالية السياسية والثقافة: "ثمة أولاً زعم الليبرالية طرح مبادئها الأساسية على أنّها كونية: النزعة العلمانية، ودولة القانون، والمساواة في الحقوق، والاستقلالية الأخلاقية، والحرية الفردية. إذا كانت هذه المبادئ كونية

1 Wendy Brown, *Regulating Aversion*, Princeton University Press, 2006.

2 Mahmood Mamdani, *Good Muslim, Bad Muslim: America, the Cold War, and the Roots of Terror*, New York, Pantheon, 2004.

فالمسألة ليست مسألة ثقافة، والأخيرة ترتبط اليوم بما هو خاص، ومحلي، وإقليمي. وهناك ثانياً المبدأ الرئيسي لليبرالية، ألا وهو الفرد، ومشروعها الأساسي وهو تعزيز الحرية الفردية وكلاهما يتعارض مع فكرة كون الثقافة تتيح اتساق المجموعات واستمراريتها؛ وهو موقف يضع المبادئ الليبرالية في تضاد مع الثقافة. يقود هذا إلى المبدأ الثالث الذي يظهر الليبرالية على أنّها مجرّدة من الثقافة: ألا وهو أنّ الليبرالية تدّعي التحكم في الثقافة من خلال خصخصتها وجعلها فردية، كما تخصخص الدين وتجعله فردياً. إحدى البداءات الأساسية للعلمانية الليبرالية والنزعة الكونية الليبرالية ألا يُسمح للثقافة ولا للدين بإدارة الفضاء العام؛ يُتسامح مع الاثنين بشرط الاستمتاع بهما بشكل خاص وفردي"[1].

يترافق التجريد الثقافي إذاً مع المشروع الليبرالي بما أنّ الأخير يعتبر المجتمعات "الكلية" التي تحدِّد فيها الثقافة الاختيارات السياسية، لا يمكنها أن تبني دولة جيّدة ولا يمكنها أن تكون إلا مرتبطة بـ"دول فاشلة" (failed states) أو ديكتاتوريات. لا يبقى إذاً بالنسبة إلى أوروبا إلا قائمة قيم يُفترض أنّها مشتركة (النسوية، والحرية، والديموقراطية) ولكنها ليست كذلك فعلياً، و... نمط حياة يُفترض أن يحدّد معدّل سلوك للفرد، أي انعكاس امتثالية سكونية. ما يؤدي عادة إلى سلسة من الابتذلات تستقطعها تنافرات. مثال جيّد عن ذلك هو الكتيّب الموجّه للمهاجرين الذي نشرته حكومة مقاطعة فلاندر في بلجيكا لحملهم على تبني نمط حياة الفلامانيين معرّفاً بسلسلة من الجمل القصيرة: "يحبّ الفلامانيون الهدوء. بعد الساعة العاشرة مساءً لا يمكن إصدار ضجيج (...). تتكوّن الأسرة الفلامانية التقليدية من أب، وأم، وأطفال (...). يأكل الفلامانيون لحم الدجاج، والسمك والبقر والخنزير.

1 Wendy Brown, *Regulating Aversion*, op. cit.

يختار بعض الفلامانيين أن يكون نباتيين (...). يأكل الفلامانيون أيضاً فواكه وخضاراً والبطاطا والعجائن والأرز"[1].

إنّ نمط الحياة هو الدرجة صفر من الثقافة. السطحية المطلقة.

1 *Migrer en Flandre, Coffret d'introduction pour les familles immigrantes,* نشرته وزارة الإدماج المدني الفلاماني (Inburgering) بدعم من الصندوق الأوروبي للإدماج، ٢٠١٢.

الفصل الخامس

التواصل: مسألة نظام ترميزيّ

يضع التجريد الثقافي جانباً البداهة المشتركة والمعنى الضمني الذي نمنحه للإماءات والكلمات، وبهذا نميّزُه. يمكن أن يكون الترميز إحدى أدواته بما أنّه تحديداً بناءٌ لعلاقات جديدة مبنية على تواصل بيّن وأحادي الدلالة (لا مفاهيم ضمنية، ولا معاني مزدوجة، ولا تلميحات). بالتالي، تُنشئ العولمة، التي تنزع إلى "إلغاء" الثقافات (أو "إضفاء الطابع المحلّي" عليها)، نظام تواصل بيّن معياريّاً بطبيعته لأنّ أي حيد من شأنه أن يطمس المعنى ولأنّه يَفترض مقياس قيم معدّاً خارج نطاق أي مرجعية ثقافية؛ هو يفرض نفسه ببرهان إعلانه الذاتي. هذا الترميز ليس مجرّد وسيلة تواصل: عليه أيضاً أن يُجانس كل ما يدور في هذا الفضاء بما في ذلك الأذواق الفنية والمطبخية، والمشاعر والجسد.

كيف يمكن التفكير في التواصل من دون مرجعية ثقافية؟ بطبيعة الحال، لم يفت هذا السؤال علم الأنثروبولوجيا. منذ عام ١٩٥٩، ميّز إدوارد هال Edward Hall بين "ثقافة السياق العالي" (high context culture) و"ثقافة السياق المنخفض" (low context culture)، أي ثقافات ذات سياق قوي وثقافات ذات سياق ضعيف. يعرّف هال مثلاً الثقافة الأميركية بأنّها ذات "سياق منخفض" والثقافة اليابانية بأنّها نموذج الثقافة ذات "السياق العالي": "تتّسم الثقافات ذات السياق العالي بأسلوب تواصل أقلّ خطيّة ومباشرة، حيث يُفترض بالمخاطَب أن يكون قادراً أن يحكم على نية المتحدث من خلال السياق المحيط بما يقال، بما في ذلك لغة الجسد وتعابير الوجه ونبرة الصوت أكثر من الكلمات المنطوقة بالفعل. في المقابل، تتواصل الثقافات

ذات السياق المنخفض بطريقة خطية جداً ومباشرة، مع تفاصيل بيّنة"[1].

لكن بالنسبة إليّ، ما يُعرَّف هنا بأنّه اختلاف بين ثقافتين معيّنتين هو بالأحرى قطيعة في الثقافة بشكل عام، لأنّه إذا كانت نظرية هال صحيحة، فعلى الثقافة اليابانية أن تكون مقاومة للعولمة، في حين أنّها تلعب دوراً رئيسياً فيها. في الواقع، يتمثّل الخطأ هنا في النظر إلى الثقافات مجمّدةً في تمثّلنا عنها في لحظة معيّنة من تاريخها (الحاضر بالنسبة إلى أميركا، والماضي الغابر بالنسبة إلى اليابان).

الإنكليزية العالمية المبسّطة في مقابل الإنكليزية

لتصوّر تواصل معولَم يتعيّن بدايةً إحصاء جميع "الإشارات" الممكنة التي قد تظهر على لوحة مفاتيح الحاسوب، لأنّ نظام الكتابة العالمي معتمد عليها اليوم. في السابق، كانت الآلة الكاتبة تقتصر على حروف هجائية تستخدم أساساً حروف الأبجدية اللاتينية (أو اليونانية أو السيريلية). اليوم، يمكن دمج أي إشارة، بما في ذلك الرسوم الصورية، والأحرف الصينية، والرموز من جميع الأنواع.

إنّ قائمة الإشارات الممكنة لانهائية من الناحية النظرية، وهي بالتالي قابلة للتغيير بشكل مستمر. لكن بالاتّفاق، أُقرّت واحدة فقط ليتمكّن الجميع من اتخاذها مرجعاً. المثال هي قاعدة Unicode التي تنهل من الأبجدية اللاتينية، واليونانية، والسيريلية، والقبطية، والسنسكريتية، إلخ. وتخترع حروفاً جديدة ممكنة، وعلامات ترقيم، ورموزاً (مثل $ أو £)، وأحرفَ [طِباعة] خاصة (&، #)، إلخ. إنّها الركيزة الملموسة للتواصل العالمي.

---

١ مذكور في:

Kelly Nix, *Intercultural Communication in Business: How Context and Other Cultural Factors Affect Communication in Multicultural Organizations*, CreateSpace Independent Publishing Platform, 2015.

إلا أنّه لا يمكننا الاستغناء عن اللغة الحقيقية (أو ليس بعد). وكافة المحاولات لاختراع لغة عالمية باءت بالفشل (لغة الإسبرانتو مثلاً). أما لغات التواصل الخالص (اللغة المشتركة (lingua franca) التي كانت تُستخدم منذ القرن الخامس عشر في موانئ البحر الأبيض المتوسط، وغيرها من اللغات الهجينة) فلم تغدُ قطّ رسمية ومُدوّنة. لها مكانة مؤقّتة، وعرضية، ومقتصرة على فئات اجتماعية معيّنة (لغة الموانئ، والتجار، والعبيد مع مالكيهم). عندما تتوصّل إلى تعويض اللغات الأم وتكون "لغة مُولَّدة" (créole)، فإنّها تصير بدورها لغة "طبيعية" مرتبطة بمجتمع وثقافة ما، وتفقد بهذا وظيفتها في التواصل الفوق-ثقافي. لكن المثير للاهتمام منذ بضعة عقود هي السيرورة العالمية التلقائية التي يجري من خلالها انطلاقاً من لغة حقيقية (هي الإنكليزية)، تجريدها ثقافياً وتبسيطها لتحويلها إلى لغة تواصل عالمية يمكنها أن تكون فاعلة بطريقة ثابتة بصرف النظر عن السياق الثقافي ودون تعويض اللغات الطبيعية. على عكس اللغات الهجينة والمولَّدة، تعتمد هذه اللغة على النخبة. إنّها اللغة الإنكليزية العالمية المبسطة[1] (globish).

تفترض هذه اللغة أولاً عدداً محدوداً من الكلمات (نحو ١٥٠٠، بالإضافة إلى بضع عشرات تنتمي إلى مفردات تقنية مهنية). بالتأكيد، يمكن لكل متكلم إتقان معجم أكثر امتداداً ولكن بما أنّه لا يعلم ما الذي يعرفه محاوره، وليكون أكيداً من أنّه مفهوم، فإنّه سيشرع تلقائياً في تقليل مفرداته باختيار الكلمات التي يرجح أنّها مشتركة: سيقول مثلاً، "brothers and sisters" [إخوة وأخوات] بدلاً من "siblings" [أشقاء]. كذلك، يتمّ تجنّب التلميحات الأدبية (مع استثناءات مثل (to be or not to be) [أكون أو لا أكون] من [مسرحية]

1 Jean-Paul Nerrière, *Parlez globish. L'anglais planétaire du troisième millénaire*, Paris, Eyrolles, 2011.

الأمثلة التي أوردها مأخوذة من هذا الكتاب.

هاملت التي يُتّفق على استخدامها من باب الاعتياد). يؤدي بنا هذا إلى مفارقة تتمثّل في أنّ أصحاب الثقافة الإنكليزية اللسان وأولئك الذين يتحدثونها كلغة أمّ لا يُفهَمون جيّداً (لأنّهم يستخدمون كلمات كثيرة ويقومون بالكثير من التلميحات العفوية إلى مراجع ثقافية) وهم يواجهون كذلك صعوبة في فهم مخاطبيهم المتحدثين بالإنكليزية العالمية المبسّطة. لأنّ الأخيرة تُبنى فقط من خلال ممارسة التواصل البيني وليس عبر عمل سابق على تبسيط الإنكليزية. وهي بعيدة أكثر عن أصحاب اللسان الإنكليزي الحقيقيّين لأنّ العملية تحدث في عالم هم فيه أقليّة[1]. المؤسّسة التي أعمل فيها، وهي المعهد الجامعي الأوروبي (Institut Universitaire Européen) مثال جيد على ذلك: تجري جميع الأمور الإدارية تقريباً والدروس باللغة الإنكليزية، لكن بوجود عدد قليل جداً من متحدثي الإنكليزية كلغة أمّ وفي ممارسة تفاعلية حيث يجب أن يفهم فرنسيون وإيطاليون ومجريون وهولنديون وألمان وإسبان، إلخ، بعضهم بعضاً دون المرور بطرف ثالث متحدّث بالإنكليزية. لدرجة أنّ توافقات تنشأ حول ما يجب قوله في الإنكليزية العالمية المبسطة دون الأخذ في الاعتبار الأشكال المعتادة والمصادق عليها بالإنكليزية (مثال عشوائي: لدينا "sickness insurance"، "تأمين على المرض" مثلما الحال بالفرنسية والألمانية والهولندية، وليس "health insurance"، "تأمين صحي" كما في الدول الأنكلوساكسونية. إنّ الاتحاد الأوروبي مختبر رائع للإنكليزية العالمية المبسطة... لا سيما منذ خروج بريطانيا من الاتحاد الأوروبي، إذ تتطور فيه لغة في ظل لامبالاة ألسنية بمتحدّثيها الأصليين ولكن أيضاً في إطار رغبة في عدم اتخاذ أي ثقافة بعينها كمرجع. لا يتعلّق الأمر إذاً بإخضاع الإنكليزية العالمية المبسطة إلى التثاقف وربطها بثقافة جديدة (وإن بشكل مجازي)،

1 Spencer Hazel, "Why native English speakers fail to be understood in English – and lose out in global business", theconversation.com, 10 février 2016.

ولكن فعلياً بإبقائها خارج الثقافة.

اليوروسبيك (Eurospeak)، وهي اللغة المكتوبة التي تستخدمها المفوّضية الأوروبية، هي البديل البيروقراطي للإنكليزية العالمية المبسّطة. دون الدخول في التفاصيل، يكفي النظر إلى التوجيهات التي تقدّمها المفوّضية حول الترجمات: "Expressions which are too specific to one language should therefore be avoided as far as possible (Guideline 5.3.1)"[1]. تجنّب ما هو مختصّ بكل لغة، هذا تلخيص جيّد لهدف الإنكليزية العالمية المبسّطة: بلوغ الدرجة الصفر من الإطار المرجعي الثقافي.

ليست الإنكليزية إذاً التي تفرض نفسها، مع الثقافة الكامنة وراءها، وإنما استخدام اللغة هو الذي يُجرَّد من الثقافة. لهذا السبب، لا علاقة لهذه الظاهرة اللغوية بأمركة الثقافة العالمية. فالهدف في الواقع هو تجنّب أيّ لبس وأي حاجة للرجوع إلى ضمنيّةٍ لا تكون بالضرورة مشتركة. وبالتالي، فالنكت محظورة وعلى المشاعر أن تظهر بكيفية بيّنة من خلال رمز تعبيري تمّ تحديد معناه مسبقاً. العاطفة مسموح بها طبعاً لكن يجب أن يفهمها المخاطَب مهما كان منشأُه فوراً، و"تُستمدّ" بالتالي من قائمة محدّدة مسبقاً، ولو أنها تبقى مفتوحة.

تشمل الظاهرة نفسها اللغة الجسدية التي نعرف عمق رسوخها الثقافي، وهي مصدر للكثير من سوء الفهم: في الشرق يعني رفع الذقن مع إصدار صوت باللسان قول "لا"، في حين أنّ رفع الذقن وخفضه في الغرب يعني الموافقة، وليست الابتسامة عربون صداقة وودّ في كل مكان. تصنع كل هذه الأشياء الصغيرة متعة قصص السفر. لكنّنا نميل في التواصل العالمي

1 Domenico Cosmai, *The Language of Europe Multilingualism and Translation in the EU Institutions: Practice, Problems and Perspectives*, Éditions de l'université de Bruxelles, 2014, p. 86.

إلى حذف لغة الجسد (body language) أو قصرها على إيماءات محددة مسبقاً يكون معناها واضحاً (*high five*، عندما يضرب متحدثان كفيهما عمودياً بأصابع مفتوحة ليهنّئا بعضهما بعضاً، *hugging*، عندما نحضن شخصاً كعلامة تعاطف، وضمّ اليدين للتعبير عن الشكر). أفضل طريقة هي الحدّ من الاتصالات المادية خلال التواصل. وهذا الحدّ موجود بالفعل كما تشير إلى ذلك مختصة أميركية في تدريب كبار الموظفين: "لأنّ أعضاء فرق أو مجموعات العمل الدولية، متعددة الثقافات، والمشتتة جغرافياً، كثيراً ما يتواصلون أساساً بالبريد الإلكتروني، والهاتف، والرسائل القصيرة، ويصعب الاستدلال على اللغة الجسدية والسلوكيات غير اللفظية الأخرى في المحادثات، ما لا يترك للأطراف سوى الكلمة المكتوبة أو الشفهية"[1].

لم يقم الوباء وامتداد نطاق العمل عن بعد اللذان ارتبطا بارتداء الأقنعة [الطبيّة] بغير تسريع نزعة راسخة في منطق العولمة نفسه. والمفارقة هي أنّه كلما قرأنا أقل "بعثنا برسائل نصية قصيرة" أكثر. تنقل هذه الكتابة كلاماً، ذلك ليس أدباً إذاً: هو كلام "غير مجسّد"، معزول الصوت، معقّم، ومخفّف، لكن صياغته هي صياغة الكلام الشفهي. يتموضع هذا الكلام المدوّن في ما وراء التقابل الكلاسيكي بين "الشفهي" و"المدوَّن". هو كلام لا يحتاج حضوراً حقيقياً للآخر[2]. وهو لا يملك عمق الكتابة ولا شيء مما ينبع من الوجود المادي. إنّه يسطّح اللقاء إلى درجة أنه يمكننا غالباً الاكتفاء بجمل جاهزة واقتراحات تقدّمها برمجية [الهاتف].

يزعزع هذا التجريد الثقافي بالتأكيد حجر الزاوية في العلاقات بين

---

1 Kelly Nix, *Intercultural Communication in Business*, op. cit.

٢ انظر:

Maurizio Ferraris, *T'es où? Ontologie du téléphone mobile*, Paris, Albin Michel, 2006.

[أين أنت؟]، تبدأ المحاورة على الهاتف بتسجيل غياب الشخص الذي نتحدث إليه وعدم إمكانية تحديد مكانه.

اللغة والثقافة: الترجمة. كيف يمكن أن نترجم بينما نتجاهل الثقافة، أو بالأحرى نحيّدها؟ الترجمة الآلية مثال جيد عن تسطيح المعرفة هذا. إنّها تعمل بشكل جيّد نسبياً (على الأقل من الإنكليزية إلى اللغات الكبرى)، ما يبشّر بأنّها ستغدو كفوءة أكثر فأكثر. لكنّ طريقة عملها ليس طريقة الترجمة الكلاسيكية التي تبحث عن المعنى وراء الكلمات. "الآلة لا تُترجم: إنّها تحسب التقدير الإحصائي لهاتين الكلمتين (أو الثلاث أو الأربع، إلخ.) وتقارنه مع كافة الترجمات الأخرى التي لديها في الذاكرة"[1]. هو بالتالي نظام ذاتي المرجعية: لا يحيل إلا إلى ذاته.

طيف التوحّد

سأعمل على تقريب هذه العلاقة الجديدة بالتواصل من ظاهرة غريبة يبدو أنّها ترافقه: امتداد نطاق التوحّد[2]. أو بشكل أدقّ، اتّساع الاهتمام بالتوحّد الذي تحوّل من مرض نفسي رهيب إلى أمر رائج جداً منذ بضع سنوات. رواج ربّما شرَعُه سابقاً فيلم Rain Man [رجل المطر] (لباري ليفنسون Barry Levinson، ١٩٨٨) أو حتى [شخصية] السيد سبوك الشهير Monsieur Spock في Star Trek [رحلة في النجوم]، السلسلة التلفزيونية في الستينيات (عندما وصف الدكتور ماكوي سبوك بأنّه "آلة دون إحساس" و"الرجل

1 Dominique Cardon, À *quoi rêvent les algorithmes*, op. cit.

٢ "في السنوات الأخيرة، ارتفع عدد الأشخاص المشخَّصين بالتوحد ارتفاعاً كبيراً؛ أظهرت دراسة الاتجاهات التي أظهرتها التشخيصات التي نُشرت في آب/ أغسطس أنّ متوسّط سن التشخيص هو ١٠ سنوات للرجال و١٣ سنة للنساء. وأنّ ثمّة زيادة كبيرة بـ٧٨٧% في معدل حدوثه المسجل خلال العشرين عاماً السابقة لعام ٢٠١٨"

(Joanna Moorhead, "A lot fell into place: the adults who discovered they where autistic after their child was diagnosed", *The Guardian*, 16 décembre 2021).

الأكثر فقداً للإحساس (الذي قابله) على الإطلاق"، ردّ سبوك: "أوه، أشكرك دكتور")[١]. نقرأ اليوم قصص "خروج إلى العلن" (coming-out): "كيف اكتشفتُ أنني على طيف التوحد"[٢]. لأنّنا بتنا نتحدّث عن "طيف التوحد"، إذ تعاد ترجمة المرض في شكله الخفيف إلى سلوك غريب بعض الشيء فحسب، يزعزع استقرار البيئة المحيطة بلا شك، لكنّه مكيَّف تماماً مع أشكال الترميز الجديدة هذه.

ما كان يبدو في "طيف التوحد" أنّه يحبس الشخص في أنَوِيّة[٣] (solipsisme) مُحبِطة (انظر كتاب *La forteresse vide* [القلعة الفارغة] لبرونو بيتلهيم Bruno Bettelheim) صار اليوم متلازمة شروط التواصل الجديدة. "لا يستطيع مرضى التوحد من نوع آسبرغر ترجمة ما هو ضمني ومجرَّد، كما تشرح إيلان هارديمان-تافو Elaine Hardiman-Taveau. إنّ الضمني هو ما يُملي طريقتنا في التصرّف مع الشخص الذي أمامنا، بحسب جنسه،

1 Guillaume Paumier, "Ce que mon autisme m'a appris sur Wikipédia, Spock et les ordis", *Rue 89*, 21 novembre 2016.

٢ في مؤتمر ويكيمانيا (Wikimania) في عام ٢٠١٥، قدم غيوم بوميه نفسه تدخلاً شفاهياً بالإنكليزية "My life as an autistic Wikepedian" [حياتي كويكيبيدي متوحّد]. للاطلاع على حالة نموذجية لشخصية تكتشف مرض التوحد لديها وخاصة ما هو "المعنى" الذي يكتسيه ذلك، انظر:

Annah Gadsby. "I've always been plagued by a sense that I was a little out of whack", The Guardian, 19 mars 2022.

يمكن أن يحدث ذلك ضمن الأسرة أيضاً: تروي مونيا غالبانو Monia Galbano كيف اكتشفت أنّها وزوجها وأطفالهما الثلاثة مصابون بالتوحّد، في *Corriere del Veneto*، ٤ كانون الثاني/ يناير ٢٠٢٢.

٣ الأنَوِيّة هي الاعتقاد بأنّ ذات الإنسان فقط هي الموجودة وأنّ المرء لا يمكنه التأكّد إلا من خبراته فحسب.

إيريك هوبزباوم، **أزمنة متصدّعة: الثقافة والمجتمع في القرن العشرين**، ترجمة سهام عبد السلام، مراجعة سارة عناني ورامي سلوم، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الطبعة الأولى، بيروت ٢٠١٥، ص. ٤٣٩ (م.)

وعمره، ولكنته... دون أن ندرك، ثمة مجموعة صغيرة من العناصر التي توجّه سلوكنا تجاه الشخص... ومع ذلك، في إمكان [هؤلاء] أن يكونوا، كلّ في مجال تخصّصه، "أقوى من الآخرين". وهي قيمة يعرف قلّة من أصحاب العمل تمييزها خلف الصعوبات الاجتماعية"[1].

بعض الخصائص المميّزة للتوحد (لا إدراك الضمنيّ، الاهتمام بدقة الألفاظ والتطابق بين الكلمة والشيء) تبدو كأنّها تجعل اليوم الأشخاص المصابين بالتوحد أكثر قدرة على إتقان تقنية التواصل السائدة. تُفرد ويكيبيديا باللغة الإنكليزية صفحة كاملة للدعوة إلى التعاون مع من هم على طيف التوحد: "تجنّبوا الغموض قدر الإمكان. الأشخاص على طيف التوحّد يمكن أن يكون عقلهم حرفياً للغاية... كونوا واضحين جداً، تجنبوا جملاً مثل "يتعيّن عليكم القيام بـ..." واستخدموا بدلاً من ذلك "افعل"، "لا تفعل"، "أبداً"، "دائماً""[2]. هذا هو بالضبط ما يفترضه الترميز بشكل عام: التشاركية الاجتماعيّة ثانوية، وأي تعدّد معانٍ، أي معنى من الدرجة الثانية، أي مَيزة (nuance) هي مصدر خطأ، أمّا أسلوب التوحد فـ"يقوم بالمهمة" من ناحيته.

ليس لي بالتأكيد أي اعتراض على تسهيل إدماج المصابين بالتوحد في عالم العمل، أنا أسجّل ببساطة أنّ هذه الرغبة في الترويج لهم في السوق ليست عملاً خيرياً، ولا إرادة صلفة لجعل الإعاقات مربحة (أو ليس فقط)، وإنما طريقة للإقرار بأنّ أشكال التواصل والترميز الجديدة متوافقة مع ما كان يشكّل غرابة المصابين بالتوحد: خوفهم ممّا هو ضمني، وحاجتهم

١ مقابلة مع رئيسة جمعية Asperger France [آسبرغر فرنسا] نشرت في مقالة:
"L'entreprise et sa machine à café: l'enfer des autistes Asperger", *Rue89*, 14 mai 2018.

2 en.wikipedia.org/wiki/Wikipedia: High-functioning_autism_and_Asperger27%s_editors.

إلى الشرح النسقي، وعدم اكتراثهم للطابع الثقافي للقوانين الاجتماعية، ورغبتهم في المعايير والقواعد، التي لا يكون غيابها بالنسبة إليهم مصدراً للحرية وإنما على العكس، مصدر جزع في مواجهة إبهام العلاقات بين الأشخاص. في طيف التوحّد، نكتشف أنّ كل شيء هو رمز، وما كان مشكلة أمام التشاركيّة الاجتماعيّة يغدو مؤهّلاً في الثقافة الجديدة.

لا يعني هذا أن طيف التوحّد يتجاهل العاطفة، بل على العكس، لأنّ من هم وهنّ على هذا الطيف يقولون إنّهم غارقون فيها ويسعون تحديداً إلى حماية أنفسهم منها. والوضع هكذا، فإنّ التحدي الآتي في إنشاء تواصل لا لبس فيه ومنفصل عن أي ثقافة هو تماماً في ترميز العواطف أيضاً بدلاً من كبتها.

ترميز العواطف: الرموز التعبيرية والانفعالية

للرموز التعبيرية (émojis) كما الانفعاليّة (émoticônes) وظيفة تمثيل العاطفة أو الشعور من خلال مجموعة من الإشارات الطباعية (رموز الانفعالات) أو الرسوم الصورية (الرموز التعبيرية). تُختار هذه الرسوم الصورية من قائمة مفتوحة تكون عامة من نوع Unicode. يمكننا أن نبتكر أخرى جديدة، ونلاحظُ عدة اختلافات ثقافية في استخدامها: لئن كان الجميع ينهل من السجل نفسه فإنّ تواتر استخدام هذه الرسوم الصورية أو تلك يختلف محلياً. سيكون من الخطأ اعتبار الرمز التعبيري مجرد نسخة عن إيماءة أو تعبير وجه يمكن التعرّف إليه فوراً، لأنّ هذه الرموز مشفرة ثقافياً مسبقاً. حاول متخصّصان في طب الأعصاب وضع دلالة لتعبيرات الوجه، مهما كانت الثقافة المعنية، من خلال تصنيف العواطف وفقاً لحركة عضلات الوجه. النتيجة هي نظام ترميز عمل الوجه (Facial Action Coding System (FACS)). إلا أنّ الرموز التعبيرية لا

تقوم على هذا الأمر، فهي لا تطابق عاطفة أصيلة من الناحية الفيزيولوجية والتي يمكن بالتالي أن تكتسي صبغة كونية أنثروبولوجية قياسية في ما دون الثقافات[1]. وهي تملك منطقها الخاص، بإنشاء صلة اصطلاحية بين الرسم والعاطفة، لكن دون الرجوع إلى ثقافة بعينها.

لكي يعمل النظام على مستوى العالم يكفي أن يقبل الجميع فكرة تصنيف عالمي للعواطف وفقاً لوضع منفصل، أي بعدد محدّد من العناصر وتمييز دقيق لكل منها، وإن كان ذلك يعني أن تُضاف إليها عناصر أخرى جديدة. لكن في جميع الأحوال، لا يمكن أن تكون هناك منطقة رمادية، لأنّ المَيزات والاختلافات الفردية غير مسموح بها. العواطف المعقّدة (الضحك الممزوج بالبكاء، والشماتة (*Schadenfreude*)) هي تجاور لعناصر منفصلة[٢]. تقدّم الرموز التعبيرية مجموعة محددة من العواطف إما المعدّة مسبقاً للبكاء أو للضحك.

قد يبدو هذا الترميز مصطنعاً واختزالياً. وهو كذلك! لكن في الجوهر، إذا كان من نافلة القول أنّ العواطف يعبّر عنها دائماً في سياق ثقافي (الحياء، الشرف، العار، الحب، لا تكون مطلقاً عواطف خاماً) وهي، بكيفية ما، مرمّزة مسبقاً عبر ثقافة ما، فهل من شأن هذا أن يمنع بناءها وترميزها خارج تلك الثقافة؟ تفيض العواطف المبنية عن المعنى الممنوح لها: فهي بحاجة إلى خلفية وتحيل إلى مخيال مشترك. يبني الأدب هذا المخيال من خلال تفسير

1 Elena Giannoulis et Lukas R. A. Wilde (dir.), *Emoticons, Kaomoji, and Emoji*, Londres, Routledge, 2021.

تأخذ جيانوليس Giannoulis وايلد Wilde مثال الرمز التعبيري Mister Hulk المحسوب أنّه يعبّر عن الاشمئزاز لكنه لا يتوافق بأي شكل مع التعبير "الطبيعي" عن الاشمئزاز. ومع ذلك، تصل الرسالة، وهو دليل على أنّ النّظام الترميزي ليس مجرّد نسخ للواقع لكنه يظلّ نظاماً رمزياً لأنّه اصطلاحي.

٢ للتذكير، كانت تلك فكرة لايبنتس Leibniz عن الحروف الصينية: فقد كان يرى فيها تركيبية منطقية لعناصر منفصلة يمكن أن تعبّر عن أفكار مركّبة قابلة لنفهم على الفور بما أنّ الحرف يحتوي تعريف الكلمة التي يعبّر عنها.

العاطفة وإخراجها (وظيفة التنفيس الوجداني للمسرح)، في حين أنّ العاطفة المعبّر عنها من خلال الرموز التعبيرية لا تحتاج إلى تفسير. يمكننا، وقد جُرّب ذلك، تصميم كتاب لا يكون سوى رموز تعبيرية. لكن هل يبقى ذلك من ضمن الأدب أم أنّه مجرّد فعل تواصل وسرد خطي؟ إنّ مكانة الأدب نفسها هي التي على المحكّ هنا.

في الحقيقة، ليس ترميز العواطف جديداً في حدّ ذاته، بل هي عملية إزالة السياق وإعادة التركيب. لا عقبة إذاً أمام أن تكون للروبوت عواطف: يكفي أنّ يقع "ترميزها"[١]. الأمر الجديد هو أنّ نظام الترميز هذا يميل إلى إنكار العمق الذاتي الذي يكمن وراء العاطفة (أو سلبه أي وجه سداد). يمكن لكل شخص أن يجد نفسه فيه لأنّ العاطفة هي أولا قالب نمطيّ، وثانياً دعاية تسويقية[٢]. ينتشر "البكاء الجاهز" مثل الثياب الجاهزة، في متناول الجميع.

لماذا اليابان؟

يطرح الأصل الياباني للرموز التعبيرية مشكلة إذاً: كيف تكون الرموز التعبيرية

١ من أجل مقاربة فريدة، انظر:

Paul Dumouchet et Luisa Damiano, *Vivre avec les robots. Essai sur l'empathie artificielle*, Paris, Seuil, 2016.

لنشر إلى أن مهندساً في غوغل أعلن أنّ Chatbot (برنامج محادثة) صار ذا إحساسٍ (*sentient*) وقادراً على خوض حديث في مستوى طفل في السابعة أو الثامنة من العمر، خاصة حول خوفه من أن يُفصل، وقد طُرد من الشركة؛ انظر:

"Google engineer put on leave after saying AI chatbot has become sentient", *The Guardian*, 12 juin 2022.

إما أنّ المهندس ذو بصيرة (الذكاء الصناعي بصدد أخذ مكان البشر)، وإما أنّ غوغل على حق (المهندس مجنون)، ولو أنّ الروايتين ليستا بالضرورة غير متوافقتين.

2 "Selfies en pleurs et "sadfishing": quand les larmes se mettent en scène sur les réseaux sociaux", *Le Monde*, 7 avril 2022.

خارج الثقافة وتنتجها في الوقت نفسه ثقافة بعينها؟ إذا كانت الثقافة اليابانية "ثقافة سياق عالٍ"، فكيف يمكن تفسير إنتاجها لأفضل أدوات العولمة الدلالية، أي دلالات منفصلة عن أي ثقافة كما هي قصص المانغا؟

الحجة القائلة بأنّ المانغا والرموز التعبيرية تندرج في سياق ثقافي ياباني بشكل عميق صحيحة[1]، لكن هذا لا يفسّر تحديداً عولمتها. فرضيّتي هي أنّها تتعَولَم لأنّها تحيل حالياً إلى يابان متخيّل، يابان معناه اليوم هو إنتاج سلسلات من العلامات القابلة للعولمة، لأنّ تحدي العولمة هو أكبر في اليابان منه في أي مكان آخر بلا شكّ. اكتسبت الثقافة اليابانية، بما في ذلك من خلال قصص المانغا المتجذرة فيها بعمق، "برمجية تجريد ثقافي": أن تجرّد إنتاجات مجتمعها من الثقافة لتتنقّل في العالم أجمع، ذاك هو الرهان. لهذا السبب فإنّه من التعسف الحديث عن جعل العالم يابانياً كما عن أمرَكته: ما ينجح ليس كونية الثقافة اليابانية وإنما قدرتها على إنتاج أشياء "تبدو يابانية"، وتحمل هالة العلامة الأصلية المعروفة بأنّها غير قابلة للنقل مع نفي هذه اللاقابلية. إذا غدت الثقافة اليابانية عنصراً من عناصر العولمة فذلك يعني أنّه لا ثقافة تبقى غير مُنفِذةٍ لها أو لامبالية بها. باختصار، إنّ العمق الثقافي للبلد ليس سوى حيلة من التاريخ، لينتهي به الأمر إلى بيع أصالته كعامل تجريد ثقافي معمّم. حلّل رولان بارت Roland Barthes برهافة كبيرة في *L'Empire des signes* [إمبراطورية العلامات] كيف يمكن النزول في عالم العلامات هذا (والاستمتاع بها)، دون إعارة اهتمام للثقافة التي أتت منها. وتخلص إيلينا جيانوليس Elena Giannoulis إلى أنّ: "اليابان في عالم الرموز التعبيرية مماثل لطوكيو في اليابان المتخيل لبارت"[2].

1 Jean-Marie Bouissou, *Manga. Histoire et univers de la bande dessinée japonaise*, Arles, Philippe Picquier, 2010.

2 Elena Giannoulis et Lukas R. A. Wilde (dir.), *Emoticons, Kaomoji, and Emoji*, op. cit.

ليس ثمة شيء إذاً خلف الرمز التعبيري (أو بالأحرى، ما يوجد خلفه لا يُعتبر سديداً وهو غير مهم). إنّه يعبّر حرفياً عن عاطفة مسطّحة، أي غير قابلة للتفسير، وغير ملتبسة، وقابلة للفهم على الفور من قبل أي شخص. هل تزال تُعتبر عاطفة إذاً؟ لا، هي مجرّد رمز تعبيري لا يحيل سوى إلى ذاته.

لكن بمجرد اكتساب اقتضاء عدم التباس العلامة هذا، نرى اليوم تطوّر نزعة معاكسة عند المختصين في التواصل عبر الرموز التعبيرية: فتح تصنيع الرموز التعبيرية إلى ما لا نهاية ليُتاح لكل شخص التعبير عن نفسه على أفضل نحو وفق ثقافته وحساسيته، ما يعني في الظاهر انتفاء سبب وجود هذه العلامات نفسه. كما لو أننا نرفض اتباع منطق النظام إلى آخره، محاولين "إنقاذ" مفهوم الثقافة[١].

باختصار، تبدو الثقافة في عودة. لكن هل هذا فعلاً ثأر الثقافة الأنثروبولوجية؟ لا يبدو أنّ ما يعود تحت مسمى ثقافة (سلسلة تنويعات في التفسير تطمس الوظيفة الرئيسية للرمز التعبيري ألا وهي أحادية المعنى) هي ثقافة سابقة الوجود. في الواقع، إنّ تنويعات الرموز التعبيرية هي بالأحرى ممارسات خاصة بالثقافات الفرعية (الثقافة الشبابية على وجه التحديد) بدلاً من الثقافات الوطنية. وذاك هو استنتاج إيلينا جيانوليس: "يمكن حتى للمعاني التي يُفترض بها أن تكون "ثابتة" أن تعاني من تفسيرات فردية. من

للطرافة، في يوم من الأيام، في سنغافورة، أراد ابني البالغ من العمر ثماني سنوات شراء أحدث لعبة فيديو يابانية كان قد سمع عنها. اصطحبته إلى المحلّ وتركته يتدبّر أمره مع البائع. كانت اللعبة قد وصلت للتو لكن البائع يقول إنّ لديه النسخة اليابانية فقط وبما أنّ ابني كان يريد شراءها على أي حال، سأله البائع: "Do you speak japanese?" [هل تتكلّم اليابانية؟]، والإجابة: "No, but I play japanese" [لا، لكنني ألعب اليابانية] رفض التاجر أن يبيعه إياها: صاحب ضمير لكنّه من الطراز القديم.

١ انظر إلى تحليل تطبيقة المراسلة اليابانية LINE:

Agnès Giard, “Emoji: les émotions sont-elles un langage?”, blog sur libération.fr, 13 mai 2019.

ثمّ، فإنّ الاستخدام الإبداعي للرموز التعبيرية وتنسيقات الرموز التعبيرية يشبه لغةً تُحوّلها الجماعة المعنية بشكل مستمر بمجرد استخدامها. فنكتشف تغيّرات نوعيّة في المعنى، مثلاً، في لغة الشباب التي تترك الراشدين في أحيان كثيرة في حيرة من أمرهم"[1]. إنّ واقع انقلاب الرمز، أو تمدّده، إلى لغة ليس مفاجئاً لكنه غير كافٍ لإعادة إنشاء "ثقافة". ذلك يبيّن، على العكس، كيف أنّ طرق التواصل العائمة تستمر وتتجدد دون أن تستعيد مع ذلك مكانة ثقافة أنثروبولوجية أو ثقافة رفيعة.

مطاردة المُضمَر: من اللاوعي إلى الاعتراف

لترميز التواصل والثقافات وقعٌ بطبيعة الحال على المخيال لأنّ الأخير يَفترض إما وجود تعالٍ ما، في ما وراء التواصل، أو ما هو دون التواصل. وبالتالي يتأثّر حقلان على وجه خاص: الدين والتحليل النفسي، أي الماورائي والدنيوي. كلاهما ضحية في السنوات الأخيرة في فرنسا لهجمة شاملة: الدين متّهم بالنفاق، وهو ليس بالأمر الجديد، لكنّه متهم خاصة بإخفاء شيء آخر غير سرّ ارتقاء الأرواح (مثلاً، الرغبة الجنسية عند الرجال وسلطة الكهنة، كما أظهرت ذلك الفضائح الأخيرة المتعلقة بالبيدوفيليا)، والتحليل النفسي بأنّه غير علمي، وحتى أنّه دجل.

يخضع الدين، كما تناولته بالدرس في كتاب **الجهل المقدس**، إلى حركتين متوازيتين ومتّصلتين: حركة علمنة، وحركة أصولية جديدة، وكلتاهما تؤثر بطبيعة الحال في المخيال الديني. داخل البروتستانتية، قامت كنيسة التيار الإصلاحي بعلمنة ذاتية إلى حد كبير عبر تفضيل الأخلاقي على الروحاني، بينما تراجعت التيارات الإنجيلية على العكس إلى المعيارية (ضد الإجهاض

1 Elena Giannoulis et Lukas R. A. Wilde, *Emoticons, Kaomoji, and Emoji*, op. cit.

والزواج المثلي). إنّ الأصولية البروتستانتينية في خطّ واحد مع النظام الترميزي والمعيار، كما نرى ذلك على سبيل المثال في هوسها بالتحكّم في الجنسانية: علاج التحويل الذي يكون فيه على الشخص المثلي أن يخضع إلى "إعادة ترميز" نحو الغيرية الجنسية، والاعتراف العلني بالأخطاء، وتتبع علامات الحمل لمنع أي احتمال للإجهاض.

من جهة الكاثوليكية، سعى المجمع الفاتيكاني الثاني (١٩٦٢) في إطار جهده من أجل التحديث (*aggiornamento*) إلى أن يجعل خبايا الإيمان بيّنة: تعويض اللاتينية باللغات العامية هو في حد ذاته إزالة للطابع الميثولوجي (أو هو بالأحرى رفع للغموض: إزالة هالة عدم الوضوح التي كانت تكتسي مسحة سحرية). إنّ التخلّي عن اللغة اللاتينية من وجهة النظر هذه منطقي جداً: كيف يمكن أن يكون المرء بيّناً في لغة لا يفهمها؟ لكن كما أشرت إلى ذلك في كتاب *L'Europe est-elle chrétienne?*، أدّت الترجمة أيضاً إلى شكل من أشكال علمنة المفاهيم، على غرار الجحيم، والشيطان، والتوبة (التي عوّضت بـ"المصالحة"). تغيّرت الطقوس كذلك من باب الاهتمام بالعقلنة عبر تبنّي إيماءات عادية أكثر: يواجه الكاهن المؤمنين عوض أن يدير لهم ظهره، ويُناول سرّ القربان المقدّس يداً بيد. على العكس من ذلك، فإنّ مؤيدي الحفاظ على الطقوس يطالبون بذلك تحديداً باسم السرّ، والسحر، وقوّة المُضمَر، والعاطفة التي لا تتحول إلى رمز تعبيري، ملقين باللوم على الفاتيكان لأنّه، اهتماماً منه بما هو بيّن، قد "سطّح" العالم الديني عبر إنزاله إلى الأرض.

ومن المفارقة أنّ العودة إلى "الدين الحق" تفترض بالنسبة إلى البروتستانتية وكذلك في منطق مجمع الفاتيكان الثاني علمنة الطقس، واختزاله إلى الحالة العلمانية. ما تسمّى تماميّةً كاثوليكية (intégrisme catholique) وهي التي ترفض هذا "التحديث"، ليست أصوليةً (كما هي الإنجيلية البروتستانتية)

لأنّها لا تزعم العودة إلى الحقيقة النقية والحرفية للنص، وإنّما إلى ثقافة دينية تعاش على أنّها أصلية (والحالة هذه، هي تلك التي بناها مجمع ترنت في القرن السادس عشر).

نقطة التوتر بين التقليد الكنسي والثقافة الجديدة هو الاعتراف، أو بالأحرى سرّ الاعتراف. أدّى كشف جرائم ضد الأطفال مرتكبة في الكنيسة الكاثوليكية، حديثاً، إلى تسريع حركة إعادة النظر في هذا السر: يحثّ القانون الكهنة أكثر فأكثر على التبليغ عن التائب الذي يعترف بسلوك انحراف جنسي تجاه الأطفال. لئن كان الاعتراف يسعى إلى الحصول على الإقرار بالخطأ، أي أنّه ينطلق من رغبة في الإبانة، إلّا أنّه مؤطّر بحدّين. من جهة، أمرٌ ما لا يمكنه أن يتلاشى في الاعتراف وهو الخطيئة الأصلية: جذر للشر يبقى تحت الأرض ولن يُفتدى قبل نور القيامة. حقيقة الاعتراف ليست إذاً أحادية الدلالة فهي تحيل إلى غموض. من ناحية أخرى، تحصل الإبانة تحت ختم السرية: لا توجد بالتالي شفافية. ما يرمي إليه الرفع الإجباري للسرية هو تحديداً إرجاع هذا الفضاء الخاص والمقدّس إلى ضوء النظرة الزمنية وحكمها. في هذه الحالة، لأسباب تتعلّق بالأخلاق والعدالة، يمكننا أن نتمنى ذلك. لكن في ما يتجاوز مسألة البيدوفيليا (لأنه يمكن أن نتوقع أنّ أسباباً أخرى سوف تبرّر أيضاً رفع سرية الاعتراف[1])، إنّ مفهوم السر المقدس نفسه هو الذي يساءَل فعلياً، أي التنظيم العمودي للعالم، منذ السقوط وحتّى الفداء. هذا هو أيضاً تسطيح العالم: رفض السماء والجذور

١ في خصوص نقاش قديم، لأنّه لكل عصر جرائمه التي لا تغتفر، انظر:

G. de Senneville, “Le secret de la confession: devait-on le violer dans le cas de lèse-majesté?”

(نصّ كتب في حدود العام ١٨٧٠ متوفّر على موقع theologica.fr). الجواب [على السؤال المطروح في عنوان المقال "سرّ الاعتراف: هل يتعيّن خرقه في حال إهانة الذات الملكية؟"] هو: لا.

في الوقت نفسه.

يندرج نقد التحليل النفسي في الإطار نفسه، بمعنى أنّه يرفض خبايا اللاوعي. بدأ هذا النقد منذ انتشار التحليل النفسي لكنّه اتّخذ منعطفاً جديداً في القرن الحادي والعشرين، في حين غدا الفكر الفرويدي ومختلف تجسّداته جزءاً لا يتجزّأ من ثقافة ما بعد عام ١٩٦٨ فارضاً نفسه باعتباره شكلاً شرعياً من أشكال العلاج يعوّض الضمان الاجتماعي نفقاته.

منذ *Le Livre noir de la psychanalyse* [الكتاب الأسود للتحليل النفسي][1] ومحاولات عدّة لاستبعاد ممارسة التحليل النفسي (انظر مثلاً النقاش حول تعديل أكوير Accoyer في عام ٢٠٠٣ على تنظيم مهنة المعالج النفسي)، يجري الهجوم باسم العلم ممثّلاً في الطب النفسي وعلم النفس الإدراكي. الأخيران لا يعملان على اللاوعي وإنما على السلوك، سواء تعلّق الأمر بتحديده أو علاجه. وهما يَصِفان أمام الإحساس بالضيق النفساني إما أدوية مرتبطة بتسمية الاضطرابات وإما تقويم الذات عبر تقنيات سلوكية (مستوحاة كلها من نظريّة السلوكيّة (behaviorisme) بأشكال متفاوتة التّعقيد). العلاجات الجماعية هي إحدى هذه التقنيات التي تعمل على قشط ما يجعل الشخص أصيلاً من خلال إرجاع سلوكياته على غرار الإدمان مثلاً إلى عموميات مشتركة بين الجميع. تنطلق بالتالي العلاجات من نوع "[اجتماعات] مدمني الكحول المجهولين" على سبيل المثال من شكل من أشكال الاعتراف لكن لتجعل منه مجرّد تقنية من تقنيات تقويم الذات مبنيةٍ على مسار معيّر (يُشار إلى التقدّم والانتكاسات) مشترك بين الجميع، يُفترض أن يُحقّقه المرء عن طريق المحاكاة الإرادية. يرتكز هذا النظام المعياريّ العميق على معايرة للسلوكيات، تذكرنا بالقياس المرجعي النيوليبرالي.

1 Catherine Meyer (dir.), *Le Livre noir de la psychanalyse*, Paris, Les Arènes, 2005.

يُترجم تأثر الطب النفسي على التحليل النفسي بتوسّع تصنيف الاضطرابات. في الواقع، إنّ إرجاع مشاكل السلوكيات المنحرفة أو الإشكالية إلى أحيادٍ قابلة للقياس والملاحظة مقارنةً بحالة "سويّة" تُعرَّف بأنّها تكيّفٌ مع المجتمع وغيابٌ للـ"معاناة"، يَفترض أنّنا نضاعف فئات التصنيف. عرف الدليل التشخيصي والإحصائي للاضطرابات النفسية (DSM) الذي تعدّه دورياً الجمعية الأميركية للطب النفسي ارتفاعاً لعدد الاضطرابات النفسية المصنّفة من ١٨٥ إلى ٣٥٠ ما بين ١٩٨٠ و١٩٩٤[1]. هذا في حين أنّ بعض "الاضطرابات" لم تَعد مصنّفة كذلك على غرار المثلية الجنسية. يقوم كل اضطراب على الملاحظة "الموضوعية" للأعراض دون علاقة بتاريخ الأفراد أو السياق الثقافي. يذكّر تقطيع السلوكيات هذا بنموذج تحديد تسلسل الحمض النووي. وبما أنّه ليس هناك حدود بين السليم والمريض، تعرّف الاضطرابات النفسية على أنّها أطياف يتنقّل مؤشّرٌ فوقها. وكما الحال مع التوحد، فإنّ زيادة أعداد الاضطرابات النفسية لا تأتي من كون الناس "مجانين" أكثر فأكثر بل من حقيقة أنّ بعض سمات السلوك أو الشخصية باتت تُجمَّع لتعريف حالة مرضية. أحد الاضطرابات الجديدة الأكثر شهرة هو اضطراب ما بعد الصدمة (post-traumatic stress disorder)، الذي أثّر في الملايين من قدماء المحاربين في الحربين العالميتين، لكن لم "يُكتشف" إلا بعد حرب فيتنام وهو يزدهر حالياً في جميع المناسبات التي يتعرّض فيها أفراد إلى وضعيات عنيفة[2]. يتيح الحديث عن اضطرابات وليس

---

1 Hervé Guillemain, *Extension du domaine psy*, Paris, PUF, coll. "laviedesidées.fr", 2014.

2 Didier Fassin et Richard Rechtman, *L'Empire du traumatisme. Enquête sur la condition de victime*, Paris, Flammarion, 2007.
لنذكّر أنّ فرويد، الذي كان عليه علاج الجنود الذي يعانون من حالة ذهنية سيئة خلال حرب ١٩١٤–١٩١٨ كان قد رفض فرضية الصدمة المرتبطة بحدث لدى البالغين.

عن أمراض إنشاء سلسلة متّصلة (continuum) ومقياس يتروواح من "الحالة الجيدة" إلى المرض العميق دون قفزة نوعية ولكن في استمرارية كميّة. كما الحال في قرية الدكتور نوك Knock[1]، الجميع مرضى، لكن الجميع لا يعلم. لأنّ مقياس الاضطرابات هذا مسطّح فهو لا يحيل إلى غير ذاته.

لم يعد الفرد الحقيقي (بلاوعيه، وتاريخه، ومناطق الظل والنور لديه، وتناقضاته) مرجعاً، ولا عذراً: سيُحكم عليه بناءً على أفعال وكلمات مستقطعة، ومنفصلة عن السياق، ومُمَوضعة طبقاً لسلّم قياس أخلاقي (أو إيطيقي).

في هذه الميادين كافة، لم يعد ثمة أي إشارة إلى ما يمكن أن يمنح الفرد "داخلية" ما، سواء كان اللاوعي أو التاريخ أو الثقافة[2]. يتمّ هذا على نموذج سوق من شأنها توحيد الأشياء في هيئة سلع جميعها محدّدة بمعايير قابلة للمقارنة (كيف تؤدّي وظيفتها؟). يخضع الفرد بالتالي إلى الترميز ويكون جزءاً من مدوّنة مصطلحات خاصة بالسلوكيات. يتجاوز هذا الافتتان بالعلوم السلوكية الانقسام بين المحافظين والليبراليين: جامعة الحرية الإنجيلية Liberty University لا يوجد فيها قسم للعلوم الإنسانية وإنّما مدرسة كبيرة للعلوم السلوكية (School of Behavioral Sciences) (https://www.liberty.edu/behavioral-sciences/).



---

١ هي الشخصية الرئيسية في مسرحية للكاتب الفرنسي جول رومان Jules Romains بعنوان *Knock ou le Triomphe de la médecine* [نوك أو انتصار الطبّ] (١٩٢٣). (م.)

2 Thorsten Botz-Bornstein, *The New Aesthetics of Deculturation*, op. cit.

الفصل السادس

هل يمكن أن يختار المرء جنسه أو عرقه؟

يترافق الترميز والتقطيع مع تمدّد الصِّنافات: نصنّف ونُحدث فئات انطلاقاً من انتقاء بعض العلامات التي من شأنها أن تعرّف هويّة الشخص. لم تعد هذه العلامات صفات (مثليّ الجنس، كاثوليكي، سمين، أسود، أبيض)، بل غدت أسماء موصوفة أي أنّها لم تعد واصفة وإنّما تعبّر عن جوهر الكينونة. لم تعد المسألة تتعلّق بمعرفة ما إذا كان بروست مثلياً جنسياً أو يهودياً ولكن إذا كان كاتباً مثلياً أو كاتباً يهودياً. الأمر نفسه بالنسبة إلى النساء، والسود، والبيض، إلخ. وتتمثّل المرحلة التالية في الحصول على اعتراف بهذه الهويّة من خلال الاحتجاج بالمعاناة التي يخلّفها عدم الاعتراف. الجنس والعرق هما الحقلان الرئيسيان لهذه المعركة الجديدة لأنّ كليهما يطرح مشكلة الطبيعة في صورتها البيولوجية. هل من طبيعة بعدُ يمكنها أن تقاوم الترميز الحرّ؟

التعبير عن الجنس

لماذا صارت الجنسانية اليوم عالقة في قلب نظام ترميز معياري حيث تغدو مسألة الموافقة البيّنة مركزيةً؟ لأنّ الجنسانية باتت اليوم مستقلّة عن الثقافة. حرّرت ثورة الستينيات الجنسانية من القيد الثقافي – الرغبة جيّدة، والثقافة قمع. بعد نصف قرن من ذلك، من الجليّ أنّ هذا التحرير الجنسي لم يلغِ علاقات الهيمنة قطّ جاعلاً إيّاها أقلّ قابلية للتحمّل: اغتصاب، وتحرّش جنسي، وجرائم قتل النساء، وبيدوفيليا، وسِفاح صارت كلّها أكثر ظهوراً لأنّها أقلّ قبولاً اجتماعياً. ليست ردّة الفعل هذه علامة رغبة في العودة إلى

ثقافة محافظة محورها الأسرة، بل على العكس، هي انقلاب للحرية الجنسية على ذاتها. لأنّ موجة MeToo تنتشر بالتوازي مع امتداد حقوق مجتمع الميم وتشريع أشكال متعدّدة من الإنجاب الصناعي إلى جانب الاعتراف بانسيابية الأنواع الاجتماعية. وبما أنّه ليس ثمّة وفاق حول قوانين اللعبة أي حدود الحرية، والرغبة، وإعادة تركيب الهويّات الجنسية، فإنّنا نواجه في الوقت نفسه عنفاً أكبر، أو بالأحرى ظهوراً أكبر للعنف الذي لم يعد يمكن أن يختبئ في المُضمَر وفي أسرار العائلات، ونواجه كذلك مطلبَ تقنين ومعايرة. بات مقبولاً حالياً أنّ الموافقة لا يمكن أن تكون ضمنية. يتعيّن إذاً التعبير عنها بشكل بيّن: لكن وفق أي نظام ترميزيّ؟

نمرّ إذاً من "Peace and Love" إلى "MeToo"، ومن انسجام الرغبات إلى إدانة الهيمنة البطريركية وعنفها، وهو ليس رمزياً فقط وإنما أيضاً جسدي. تبدو الحرية الجنسية وقد أتاحت نوعاً جديداً من الهيمنة الذكرية أكثر فظاظة لأنّها لم تعد مقيّدة ثقافياً (التودّد اللبق (galanterie) مثلاً) ولا يمكن بالتالي مواجهتها إلا عبر فرض قواعد سلوك معيارية، تفضي إلى القيد القانوني.

أدّت استقلالية المجال الجنسي عن الثقافة المهيمنة كذلك إلى تطوّر البورنوغرافيا كمقطع جنسي منفصل عن أي شكل من أشكال العلاقات الاجتماعية وعن أي تواصل. إنّ البورنوغرافيا عبارة عن كاريكاتير لاستقلالية العلاقة الجنسية: فهي مبنية على مجموعة من المقاطع المحدّدة والمرمّزة على منظومة وضعيات، وأحجام، وزمن، وأصوات، تؤدي دائماً إلى النتيجة نفسها وهي المتعة، لا شيء بعدها (ولا شيء تقريباً قبلها). وهي مقاطع لا تفتح المجال أمام مخيال ما (على عكس الإيروسية). لطالما وُجدت البورنوغرافيا بما هي ترميز لإيماءات وسمات خاصة جنسية (انظر الرسوم الجدارية في بومبي)، لكنّها اليوم متاحة للجميع عبر الإنترنت ولم تعد محصورة في الهامش الذي خصّصته لها الثقافة المهيمنة (من الحمامات إلى

بيوت الدعارة). لا أزعم طبعاً أنّ الإباحية هي النموذج المعاصر للجنسانية بل أنّنا نجد فيها في شكل كاريكاتيري، أي نقيّ تقريباً، مسألة العلاقة بين استقلالية الرغبة وترميز العلاقات والهيمنة.

يقع تصوّر استقلالية الرغبة كما صاغتها الثورة الجنسية المنحدرة من ثقافة أفكار ثورة ١٩٦٨ في علاقة بالبيولوجيا كما بالثقافة. إنّ التمييز بين الرغبة (بناء مخيال ما) والغريزة (مجرد حاجة فيزيولوجية) أساسي في كافة أدبيات التحليل النفسي التي رافقت هذه الحركة في النصف الثاني من القرن العشرين. إذا كانت الرغبة تُعلي الطبيعة البيولوجية، فإنّها تتجاوز الثقافة (التي تهدف إلى التحكّم في الحرية الجنسية وتحديد الأدوار الجنسية، وهو الواقع فعلاً). يُنظر إلى الثقافة في الواقع على أنّها قيد، ورقابة، وحصر، وليس أفق حرية. يجري التفكير فيها باعتبارها نظاما بطريركياً مشرِّعاً للهيمنة الذكرية. يبدو خطاب الحرية الجنسية إذاً للوهلة الأولى خطاب تحرير للجميع.

هذه النظرة ليست جديدة: إنّ يوتوبيا مجتمع "بدائي" حرّ جنسياً وبالتالي متناغم لم تنفك تسكن عصر الأنوار (انظر *Supplément au voyage de Bougainville* [ملحق لرحلة بوغانفيل] لديدرو Diderot). لكن فكرة أنّ التحرير الجنسي هو أصل كل تحرير لم تتجسّد قط. ليس من باب الصدفة ربما أن يكون الماركيز دو ساد marquis de Sade، رجل الأنوار، قد دفع بحدود الحرية الجنسية إلى منظار جديد وهو مطلق الرغبة وبالتالي مطلق الهيمنة. ربما تقع حداثة ساد العميقة ضمن نظرته إلى الجنس كترميز يجري تحت أنظار الجماهير: لم نعد في إطار تقليد قديم للأدب الإيروسي الذي تندرج فيه الجنسانية في إطار سردي، وجمالي، وثقافي، لمجتمع معيّن (*Décaméron* [**الديكاميرون**] لبوكاتشو Boccace)، وإنما في محاولة لمنح الممارسات الجنسية استقلاليةً من خلال إخراج مشهدي لها خارج إطارها، وقد كانت رواية *Les 120 Journées de Sodome* [**أيام سادوم المائة والعشرون**]

نموذجها الأوّلي: هوس بالتقطيع وبما هو بيّن، يجري وفق طقس معياري معلن مسبقاً ويقابل فيه أي انحراف وأي حيد عن السيناريو بالعقاب؛ على النظام الترميزيّ أن يمتصّ المخيال كلّه ووحده الموت يختتم المقطع، لا بدافع السادية، إذا جاز القول، بقدر ما هو عبر موت الرغبة ذاتها. وهذا مثير للاهتمام أكثر لأن ساد كان رجلاً ذا ثقافة كبيرة. ومع ذلك، فإنّ دقة اللغة التي يستخدمها تساهم تحديداً في استبعاد كل ما هو ثقافي من سيرورة الرغبة.

إذا كان الترميز من تبعات التجريد من الثقافة، وهي نظرية هذا الكتاب، فإننا ندرك لماذا صارت البونوغرافيا مبتذَلة. لكن هذا يستتبع أيضاً أنّ الترميز هو الطريقة الوحيدة لاحتواء عنف جنسي لم تعد الثقافة تهيكله، أي أنّه لم يعد موجّهاً وشرعياً. جريمة الشرف، أو الجريمة التي توصف بـ"العاطفية" وبعض أشكال الاغتصاب هي جرائم جنسية نموذجية لكنّها كانت تلقى أعذاراً على مرّ التاريخ ("ظروف التخفيف" لدى المحاكم) لا بل حتى شرعيّةً بينما كانت أيضاً مؤطَّرة بثقافة معيّنة[1]. حين لا يعود العذر الثقافي مقبولاً فإنّها تبدو عنفاً خالصاً. ولكن من أين يأتي العنف؟

حالتان متزامنتان تقريباً تبينان هذا الموضوع: قضية كولونيا وقضية هارفي واينستين Harvey Weinstein. في مدينة كولونيا في ألمانيا، بتاريخ ٣١ كانون الأول/ ديسمبر ٢٠١٥، اعتُدي جنسياً على نساء من طرف عدد من الرجال خلال احتفالات رأس السنة. كشفت الإدانات القضائية عن تمثيل كبير جداً لأشخاص من أصول مسلمة من بين الجناة[2]. ربطت التعليقات بالتالي بين الاعتداء الجنسي وثقافتهم "المسلمة" أو "الشرق أوسطية" وذلك وفق ما إذا كان المراد

١ لم تسمح أي ثقافة بالاغتصاب بشكل عام، لكنّ كل واحدة تجهد من أجل تحديد ما يُعتبر اغتصاباً وما لا يعتبر كذلك في نظر المجتمع أو القانون، في أكثر الأحيان من خلال إلقاء اللوم على المرأة (بذريعة تصّرف مثير، من بين ذرائع أخرى).

2 "1054 Strafanzeigen nach Übergriffen von Köln", *Die Welt*, 10 février 2016.

التأكيد على الدين أو الإثنية[1] (في جميع الحالات، يُرجع الاعتداء الجنسي إلى ثقافة ما، بالمعنى الأنثروبولوجي للكلمة). والردّ على ذلك هو إذاً فرض "القيم الأوروبية" لاحترام المرأة على المهاجرين القادمين من ثقافة أخرى. لعبت هذه القضية دوراً في تعيين مفوّض لـ"نمط الحياة الأوروبي" كما رأينا في ما سبق.

لكن قضية واينستين (التي تستهدف هذه المرة منتجاً سينمائياً نافذاً في السينما الأميركية إثر عدة شكاوى من ممثلات) وحركة MeToo# (التي انطلقت في عام ٢٠١٧ في غمرة هذه القضية)، ثم في فرنسا "Balance ton porc" [اكشفي خنزيرك]، أدّت إلى قلب المنظور. لا أحد يُحمّل المسؤولية للبطريركية اليهودية–المسيحية أوّلاً: لم تعد المشكلة هي ثقافة المعتدي (من جميع الأعراق والأديان، متعلّم، مثقّف، وحتى من كبار المدافعين على "القيم الغربية" في العلن)، بل هي طبيعته كذكر في حدّ ذاته، حيوان، وخنزير. لم تعد ثقافة الاغتصاب مرتبطة في هذه الحالة بثقافة أنثروبولوجية معيّنة بل هي ثابتة (أصلها موضوع نقاش) تَعبُر أي ثقافة وأي فترة من التاريخ. لكن لئن كانت هذه الثابتة كونية، فإنّه يمكنها أن تحيل إلى شكل من أشكال الطبيعة. يمكن القول إنّ الطبيعة قد عوّضت الثقافة كأصل للعنف[2]. لا يبدو ممكناً إيجاد مجتمعات تتبنى المساواة أو أمومية بحقّ (أن تكون نسبتها إلى سلالة الأم (matrilinéaire) أو إلى مكان إقامة الأم (matrilocale) لا يقابل

1 "Cologne: la police s'inquiète d'un nouveau phénomène, le 'taharrush gamea'", *Le Figaro*, 12 janvier 2016.

٢ كانت أحداث كولونيا أيضاً موضوع تحليل باعتبارها "مشكلة ذكرية": "بالمحصلة، تُثبت أحداث كولونيا أنّ الاعتداءات الجنسية والاغتصابات، بعيداً عن كونها حوادث مرتبطة بحضور لاجئين ذكوريين بشكل خاص، هي جزء من ثقافة مشتركة على نحو واسع تكون الكحول أحياناً محفزاً لها. بالتالي، يتعيّن استهداف الهيمنة الذكرية في مجملها وليس فقط ثقافة الآخرين".

(Patrick Jean, "Agressions sexuelles de Cologne: un renversement révélateur", www.mediapart.fr, 14 avril 2016).

بالضرورة غياب السلطة البطريركية). يمكن بطبيعة الحال الإشارة، وفق ويندي براون ومحمود مامدني[١]، إلى أنّ الثقافة الغربية ترى نفسها دوماً مكوَّنةً من أفراد مستقلين وتنسب للآخرين كليّةً ثقافية تكون فيها السلوكيات الفردية قابلة للتفسير من خلال القيد الثقافي وحده[٢]. لكن واقع وجود حكم مسبق لا يغيّر شيئاً من إشكاليتنا، على العكس: يتجلّى أمامنا فك الارتباط بين الثقافة والجنسانية. الصدى الذي لقيته حملة MeToo# لدى ثقافات أخرى يبيّن أنّها ليست مطلقاً إشكالية غربية خالصة وأنّ العولمة بساطة فاعلة. سنعود لاحقاً إلى تبعات هذا الأمر في ما يتعلّق بكونية القيم أو عدمها.

إنّ ردود الفعل على قضية واينستين في الغرب مثيرة جداً للاهتمام. لئن كانت إدانة الشخص مشتركة على نطاق واسع فقد تكوّنت حركة للاحتجاج ضد "مطاردة الساحرات"، هذه الرقابة الجديدة وعودة الطهرانية، في فرنسا على وجه الخصوص. تواجه مطاردة الساحرات هذه (أو السحرة بالأحرى) حجّة "ثقافية": ثقافة الإغراء على الطريقة الفرنسيّة، التي تتحجّم ذاتياً بممارسة التودّد اللبق. جعلت كريستين بوتان Christine Boutin، التي كانت حينها مسؤولة بالحزب الوحيد الذي يتبنّى الكاثوليكية في فرنسا، الحزب المسيحي الفرنسي[٣] من نفسها مدافعة عن "المجون على الطريقة

1 Wendy Brown, *Regulating Aversion*, op. cit., et Mahmood Mamdani, *Good Muslim, Bad Muslim*, op. cit.

٢ شهدت مدينة نيس في وقت وجيز هجومين ضد أشخاص موجودين في كنيسة: الأوّل، نفّذه شخص مسلم في ٢٩ تشرين الأول/ أكتوبر ٢٠٢٠ وصُنّف تلقائياً هجوماً إسلامياً؛ والثاني، نفّذه شخص غير مسلم في ٢٤ نيسان/ أبريل ٢٠٢٢، واعتُبر نوبة جنون. من المحتمل جداً أن يكون وصف العملية صحيحاً في الحالتين لكنه كان فورياً قبل إجراء أي تحقيق.

٣ التسمية الرسمية هي الحزب المسيحي الديموقراطي. (م.)
"وفق وزيرة ساركوزي السابقة للإسكان، هذه الوقائع التي تُعيبها هؤلاء النساء ليست سوى رشة ذكورية موروثة عن "المجون"، الذي هو "جزء من الهوية الفرنسية"، كما

الفرنسية"، متبوعة أو مسبوقة بموقع Causeur، وهو وسيلة إعلام الحنين النَكِد وانحدار المستوى (كل شيء في الماضي جيّد، وبالتالي لا يمكن أن يكون كل شيء سيّئاً في الخنزير[1]). وهي عادة نفس المجموعات أو المواقع التي ما تنفك تدين الاعتداءات الجنسية التي يرتكبها مسلمون، من منطلق ديانتهم[2]. باختصار، المغتصبون هم الآخرون[3]. لكن خطاب الدفاع عن تقليد فرنسي ما هو أيضاً إثبات حالة للتجريد الثقافي، كما هو كل خطاب حنين: لم يعد من الممكن الترافع أمام المحاكم على أساس التودّد اللبق، والإغراء، والمجون، كما لم يعد ذلك ممكناً بالنسبة إلى الحجة الثقافية للدفاع عن ختان الإناث (كما الحال في التسعينيات). لم يعد العذر الثقافي فاعلاً، لا بالنسبة إلى المهاجرين ولا إلى "الأصليين". يسري التجريد الثقافي على الجميع.

تؤدّي استقلاليّة الجنس عن الثقافة بالتالي إلى فظاظة في العلاقات بين

تشرح. وتضيف: "وأنا يروقني المجون" (*Valeurs actuelles*, 23 octobre 2017). نذكر أيضاً العريضة المثيرة للجدل، التي وقّعتها كاترين دونوف Catherine Deneuve مع آخرين، "نحن ندافع عن حرية الإلحاف، الضرورية للحرية الجنسية".

"Nous défendons une liberté d'importuner, indispensable à la liberté sexuelle", *Le Monde*, 9 janvier 2018.

١ الإشارة مستلهمة من مقولة شعبية فرنسية مفادها أنّ "كل شيء في الخنزير جيّد" (tout est bon dans le cochon) بمعنى أنّ لكلّ جزء منه استخداماً أو يمكن الاستفادة منه. (م.)

٢ نشر موقع Causeur نصاً: "De l'art de la séduction halal" (29 avril 2022) حول التحرش الجنسي في أحياء السكان ذوي الأصول المهاجرة، يستتبع ترابطاً بين الدين والتحرش الجنسي.

٣ يعكس موقع آخر، كاثوليكي، هذه الثقافوية: في الوقت الذين ترتكب فيه القوات الروسية في أوكرانيا اغتصابات جماعية، ينشر الموقع (الذي لا يتحدّث عن ذلك) مقالة لميشال جانفا نقرأ فيها: "حاول مهاجرون صوماليون الدخول إلى سكن تقيم فيه لاجئات أوكرانيات. وقد أرعبوهنّ حتى في غرفهنّ. 'كنت مذعورة. في أوكرانيا، هذه الأمور لا تحصل أبداً'. في أوروبا الغربية، صارت هذه عادة. أهلا وسهلا... 'أنا خائفة إلى درجة أنني أودّ العودة إلى بلدي'" (lesalonbeige.fr, 23 mars 2022)

الجنسين. كان التودّد اللّبق يتّصف بانعدام تكافؤ بالغ لكنّه أيضاً ثقافي جداً، وكانت يقوم على قوانين تعبّر هي نفسها عن ثقافة ما: نظرة إلى مكانة الأنواع الاجتماعية، وتدجين الجنسانية الفظة، ومشترك ضمني من المفروض فيه لكلّ شخص أن يعرف دوره ويبقى في مكانه. تؤدي أزمة الثقافة ميكانيكياً إلى فورة الطبيعة (حقيقية أو متخيّلة) في أشكال بيولوجية صرفةٍ وهي الغريزة. ويغدو مخدّر الاغتصاب مجازاً عن العلاقة الجنسية الفظة (وبالتالي عن الاغتصاب) التي في متناول الجميع.

حينما يختفي الترميز الثقافي للجنسانية يتعيّن وضع ترميز جديد، بيّن هذه المرة.

العقد الاجتماعي والعقد الجنسي

قدّمت فلسفة الأنوار نظرية العقد الاجتماعي لتأسيس المجتمع على حرية الفاعلين، وهذا المفهوم هو الذي سنجده انطلاقاً من ستينيات القرن الماضي في شكل عقد جنسي هذه المرة[1]. العقد هو إذاً طريقة إقرار الموافقة، وبالتالي ضمان حرية كل شخص في العلاقة الجنسية. يتقدّم العقد الاجتماعي طبعاً كتخيّل: يقرّر الرجال في "سكون الأهواء" (روسو) أن يتألّفوا كمواطنين ويُنشِئوا اتفاقية ضمنية تشكّل المجتمع المدني وتحدّد العلاقات مع الدولة. يبقى ضمان "سكون الأهواء" هذا في العقد الجنسي، وهو بحكم تعريفه ليس أمراً بديهياً على الإطلاق.

كما بيّنت ذلك كارول باتمان، يقوم العقد الاجتماعي، الذي يُفترَض أنّه

١ من أجل جنيالوجيا نقدية مميزة للمفهوم:

Carole Pateman, *Le Contrat sexuel* (Cambridge, Polity Press, 1988), Paris, La Découverte, 2010, rééd. 2022.

يبني دولة القانون على مبدأ الموافقة، في جينيالوجيته الفلسفية على ازدواجية شكل عميقة بين الأنواع الاجتماعية. أقصى منظّرو العقد الاجتماعي في القرن الثامن عشر جميعهم النساء من الاتفاق، لأنهن وفقهم تقفن إلى جانب الأهواء والطبيعة وبالتالي غير قادرات على الانفصال عن وضع الطبيعة، وهو الأمر الضروري للعقد الاجتماعي. سنجد هذا اللاتماثل الأساسي في العقد الجنسي الذي يفترض أنه يجعل العلاقة الجنسية ترتكز على موافقة طرفين متساويين. "إنّ العقد (الجنسي) هو الأداة التي ينقل الرجال من خلالها حقهم الطبيعي على النساء في أمان القانون البطريركي المدني"[١]. تقتبس باتمان من لوك Locke: على النساء أن يكنّ خاضعات لأزواجهنّ لأنّ هذا ما "تأمر به عامةً قوانين الجنس البشري وأعراف الأمم؛ وأسلّم بأنّ هذا يقوم على أساس ما في الطبيعة"[٢].

إنّه جوهر المشكلة: هل الهيمنة الذكرية راسخة في الطبيعة أم أنّها نتاج للثقافة؟ إذا كان كل مجتمع يشرّع، كما يعتقد لوك، أشكالاً متنوّعة جداً من أشكال الهيمنة البطريركية، فإنّ الطريقة الوحيدة لإقامة المساواة هي الخروج من الثقافة، أي الدفع باتجاه التجريد الثقافي. إذا كانت الهيمنة البطريركية في المقابل مجرد ظاهرة ساكنة (الغالبية العظمى من الثقافات هي بطريركية... لكنّ بعضها يتيح تحرير النساء)، يمكن أن ننظر إلى المساواة من منطلق ثقافة جيدة وثقافة سيئة. لعبت عالمة الأنثروبولوجيا نيكول-كلود ماتيوه Nicole-Claude Mathieu دوراً رائداً في ثمانينيات القرن الماضي في التحليل النقدي للأنثروبولوجيا في ما يتعلّق بالمرأة[٣]. ويلتقي نقدها مع نقد باتمان: في المقاربة الأنثروبولوجية (التي تستعيد عادة الخطاب الذي يتبناه

١ المرجع السابق. ترجمة شارلوت نوردمان Charlotte Nordmann.

2 John Locke, *Deux traités du gouvernement*, trad. Bernard Gilson, Paris, Vrin, 1997.

3 Nicole-Claude Mathieu, *L'Anatomie politique*, Donnemarie-Dontilly, Éditions iXe, 2013 (1re éd. 1991).

مجتمع ما عن نفسه، أو بدقّة أكبر، ما يفهمه علماء الأنثروبولوجيا من هذا الخطاب)، فإنّ الرجل من جانب الثقافة والمرأة من جانب الطبيعة، وهي الحجة الأساسية لفلاسفة العقد الاجتماعي[1].

لكن إذا كانت الهيمنة الذكرية كونية، وليست مرتبطة بثقافة أو أخرى، فإنّ الهيمنة الذكرية هي التي من جانب الطبيعة. نشهد اليوم صعوداً كبيراً لعلم الأعصاب، وعلم الأحياء الاجتماعي، وعلم السلوك الحيواني، في دراسة الإنسان وهو ما يعيد إدراج النوع البشري في استمرارية حيوانيّته. من الموضوعات المتكررة تفسير الجنسانية البشرية من خلال التطوّر: يسعى الذكر إلى زيادة فرص نقل جيناته (فيزيد بالتالي الغزوات والاغتصابات) في حين أنّ الأنثى تبحث بداية عن أفضل ذكر قادر على ضمان نسل جيد والدفاع عن البيت[2]. يُغفل هذا التحليل تفصيلاً فقط: لا نجد في أي مجتمع بدءاً بالمجتمعات التي يقال عنها بدائية، نَسباً مبنياً على الطواف الجنسي للذكر فحسب، فجميعها تقنّن بشكل أكثر صرامة أو أقلّ إطارَ العلاقات الجنسية... لكني لن أتساءل هنا عن الصلاحية العلمية لهذا النوع من التحاليل، بل أسجّل فقط أنّها تنعكس في أدبيات تبسيط تهدف إلى تفسير السلوكيات البشرية (وبالتالي إلى تبريرها على نحو ما)، بما فيها المثلية الجنسية[3]. استعراض هذه الأدبيات يصيب بالدُّوار إذ يخبرنا أنّ تعدّد

---

١ المرجع السابق.

chapitre 2, “Homme-culture et femme-nature?”.

٢ بيغي ساستر Peggy Sastre: "(...) يقع الانجذاب إلى أسوأ المجرمين كذلك ضمن استراتيجية إنجابية أنثويّة".

(“Pourquoi les pires criminels attirent autant”, *Le Point*, 6 mai 2022).

قد تفترض خلاصة غريبة بعض الشيء بالتالي أنّ النساء يخترن شخصاً محكوماً بالسجن مدى الحياة لزيادة حظوظهنّ الإنجابية!

3 Jean-Baptiste Pingault et Jacques Goldberg, “Stratégies reproductives, soin parental et lien parent-progéniture dans le monde animal”, *Devenir*, 20083/ (vol. 20).

الزوجات موجود في الطبيعة (عند القردة) لكنّ أحادية الزوج كذلك أيضاً (الحمام)، وأنّ الأنثى يمكن أن تكون خاضعة، أو مهيمِنة، وحتى مفترِسة (السرعوفة)، وأنّها تضحي بنفسها من أجل أولادها أو، على العكس، تأكلهم (الأرنب)، وأنّ الذكر يمكن أن يشارك في تربية الصغار أو لا يهتمّ بذلك. باختصار، كل شيء في الطبيعة وعكسه أيضاً. كما الحال دائماً، لا تتيح حجة الطبيعة الخروج باستنتاج حول الثقافة. ندور إذاً في حلقة مفرغة.

ليس ما يهمني هنا هو التدبّر في العلاقات بين الطبيعة والثقافة، وإنما النظر إلى الطريقة التي تعود بها الطبيعة إلى النقاش المعاصر. من ناحية، هي تعود من منظور محافظ بشكل تقليدي: مجتمعاتنا وهويتنا الجنسية لها أسس في الطبيعة، ثمة استمرارية بيولوجية وبالتالي حتمية في سلوكياتنا التي ينبغي بالتالي أن تخضع لترويض اجتماعي، وهو غرض الثقافة التي تفتح على تعالٍ يرفع الإنسان فوق الحيوانية. لكنّ هذا التأكيد على استمرارية بين البشري والحيواني يستعيدها اليسار اليوم في مناهضة التمييز بين الأنواع البيولوجية والحراك من أجل حقوق الحيوان: هذه المرّة، الحيوان هو الذي

أمثلة أخرى عن هذا التشكّل الحيواني أو التشبيهية، وفقاً للوضعية التي نتّخذها: "في السنوات الأخيرة، بيّنت عدّة دراسات تطوّر آليات أخذ القرار الجماعية لدى أنواع مختلفة؛ وبالتالي الجذور البيولوجية العميقة لغرائزنا السياسية"

(Paul Seabright, "De la démocratie chez les chiens sauvages", *Le Monde*, 26 mai 2018).

وحول القرد الكامن فينا:

"L'homme est un primate comme les autres: entretien avec Frans de Waal", *L'Obs*, 16 novembre 2918.

وفي خصوص أنّ النساء أقصر من الرجال (وهذا يأتينا من القرد):

Peggy Sastre, "Si les femmes sont plus petites que les hommes, ce n'est pas à cause du steak", slate.fr, 22 décembre 2017.

وحول الفرضية البيولوجية للمثلية الجنسية:

"L'homosexualité est-elle biologique?", entretien avec Jacques Balthazart, *L'Obs*, 26 décembre 2013.

ينبغي الاعتراف به في استمراريته مع الإنسان، كذات قانونية. عوضاً عن النظر ما وراء الحيوان، ننظر ما دون الإنسان. كان عصر الأنوار يرفض إعطاء الحقوق المدنية للنساء لأنّهن قريبات من الحيوانية (فهن يعملن بالغريزة بحسب ذلك)، ويدافع المناهضون للتمييز بين الأنواع عن حق الحيوان باسم هذه الاستمرارية نفسها التي يُنظر فيها بشكل استيعادي.

بما أنّ تحديد اللقاء الجنسي بسياق ثقافي وسوسيولوجي يتراجع (أو على الأقل يبدو أنّ هذا اللقاء بصدد التحرر في نظر الفاعلين) وهو يتعلّق أكثر بالحظ أو الطوعيّة (المواعدة (dating))، يُنظر إلى صيغة اللقاء وفق مَنسَق العقد الجنسي، كمجموعة فرعية من العقد الاجتماعي. لا شك أنّه في إمكان علماء الاجتماع تبيين أنّ هذه اللقاءات التي تبدو في الظاهر دون قيود اجتماعية، تخضع في الحقيقة إلى أشكال أخرى من الحتمية الاجتماعية، لكن ما يهم هنا هو إدراك الفاعلين. وبما أنّ الأمر يتعلّق بعقد، فيفترض أن تكون بنوده بيّنة وتقع بالتالي ضمن "الموافقة". لأجل هذا، يجب أن يكون هناك نظام تواصل بيّن تماماً. فبمجرّد إخراج الجنسانية من سياق ثقافي يُنظر إليه على أنّه استيلابي، يعاد تشكيلها في نظم ترميز ميزتها الأولى أنّها بيّنة لكنّها تتحوّل أيضاً إلى نظم معيارية.

الموافقة الجنسية والترميز البورنوغرافي

إنّ المسألة المركزية هي مسألة الموافقة. على إثر شكاوى متزايدة من تحرش جنسي واغتصاب منذ العشرية الأولى من الألفية الثالثة، ووعي وإعلاء صوت صوّرته حركة MeToo#، أخذت المحاكم والهيئات التأديبية في مؤسسات مختلفة، بما فيها الجامعات، تعرّف شروط الموافقة الجنسية على نحو أكثر وضوحاً ودقّة. انطلقت الحركة من الولايات المتحدة وتطوّرت في أوروبا.

وهي ليست خطية ولا متناسقة على الدوام، لكنّ توجّهها على المدى البعيد هو اقتضاء موافقة صريحة. ولكن على ماذا نوافق؟ اهتمّت أحكام المحاكم لا بالعلاقة الجنسية ذاتها فحسب ولكن بتقطيع العلاقة الجنسية، كما تصوّر ذلك لائحة الاتهام ضدّ جوليان آسانج Julien Assange الذي اتّهمته سيّدتان بالاغتصاب[١]. لا يتعلّق الأمر فقط بتحديد ما إذا كانت الشاكية قد وافقت بداية على العلاقة الجنسية، وإنّما بالتحقّق من أنّه، في كل مرحلة من العلاقة، يمكن أو لا إثبات الموافقة (خلع الملابس، ارتداء واقٍ ذكري، إيلاج أثناء النوم). لما لا يُكتفى بالتحقّق من الموافقة الأولى على الفعل [الجنسي]؟ كما الحال غالباً، يصعب تحديد هذا النوع من الموافقة: لم تكن ترغب حقيقة لكنها مع ذلك تركت الأمور تسير هكذا، مع وضع شروط – ارتداء الواقي الذكري – لم يحترمها، لكن مع قبول تمضية ليلة أخرى معه رغم ذلك، وقد فرض عليها خلالها إيلاجاً أثناء النوم. من هنا، ثمة حلّان: إمّا الإقرار بأنّ الجنسانية لا يمكن أن تكون على هيئة عقد، وإمّا على العكس اعتبارها تسلسل أفعال محدّدة، قابلة للوصف، حيث يمكن لكلّ جزء أن يُقبل أو يُرفض، ما يعني التخلّي عن عيش الجنسانية ككلّ يرتبط فيه الوضوح والإبهام ارتباطاً وثيقاً. لأنّ هذا التقطيع هو في النهاية بورنوغرافي النوع، أي أنّ كلّ جزء من الفعل الجنسي مستقلّ عن مجمل العلاقة وعن العلاقة العاطفية التي يمكن أن تكون بين الفاعلين. لكن، على عكس البورنوغرافيا، يُنظر إلى كلّ مقطع بحكم قيمي يهدف إلى استبعاد أي علاقة هيمنة. المحللة النفسية والفيلسوفة كلوتيلد لوغيل Clotilde Leguil تشير إلى صعوبة جعل الموافقة صريحة: "لا وجود لموافقة مستنيرة. هذا التعبير الذي يحيل إلى المجال القانوني والطبي يغطّي جانب

١ نجد تفاصيلها في مقالة صحيفة الغارديان:

Guardian, "10 days in Sweden: the full allegations against Julian Assange", 17 décembre 2010.

الإبهام واللغز الدائم في الموافقة (...). ذلك لأنّ الموافقة تُشرك الجسد، بل إنّها تجربة جسدية وليست فعل عقل، وهي تتضمّن إبهاماً بالنسبة إلى الشخص يجعله ينقاد في بعض الأحيان إلى ما يتجاوز ما كان يرغب فيه"[1].

لكن تحديداً، في منطق الترميز ورفض أي جزء غير واضح الذي يميّز التجريد الثقافي المعاصر، لم يعد هذا الموقف الأخير شرعياً، ما يجعل ممارسة التحليل النفسي وحتى الفلسفة عشوائية إلى حدّ كبير.

يغدو الترميز حينها معيارياً. سنعطي هنا أمثلة ملموسة عن نزعة عامة، هي لا شكّ أكثر تركيباً وتنوّعاً مما يبدو في هذه السطور لكنّها تبدو لي ملخّصة جيداً في قانون من ولاية كاليفورنيا. في عام ٢٠١٤، أقرّ مجلس شيوخ ولاية كاليفورنيا قانوناً تنصّ المادة الأولى من القسم الأول منه على: "قاعدة الموافقة الإيجابية (affirmative consent) من أجل تحديد ما إذا كان الطرفان قد وافقا على فعل جنسي. تشير "الموافقة الإيجابية" إلى اتفاق إيجابي، واعٍ وطوعي للانخراط في الفعل الجنسي. إنّها مسؤولية كل شخص مشارك في الفعل الجنسي أن يتأكّد من أنّ لديه الموافقة الإيجابية من الآخر أو الآخرين للقيام بالفعل الجنسي. غياب الاحتجاج أو المقاومة لا يعني الموافقة، ولا يعني الصمت كذلك الموافقة. ينبغي أن تكون الموافقة الإيجابية متواصلة طوال الفعل الجنسي ويمكن أن تُسحب في أي وقت. وجود علاقة عاطفية بين الأشخاص المشاركين، أو علاقات جنسية سابقة بينهم، لا يمكن أبداً أن يُعتبر في حدّ ذاته قرينة على الموافقة"[2].

أعتبر هذه الصياغة الدقيقة جداً والواضحة جداً نموذجاً لما ينحو اليوم إلى تعريف شرعية العلاقة الجنسية على الصعيد القانوني والإداري. ليس من باب

1 "Dans le consentement amoureux et sexuel, il y a toujours une part de risque et d'inconnu", *Libération*, 10 avril 2021.

2 https://leginfo.legislature.ca.gov/faces/billNavClient.xhtml?bill_id=201320140SB967.

الصدفة أن تكون كاليفورنيا، رائدة الحرية الجنسية والـ"Peace and Love"، هي الأولى التي تؤكد هذه الإرادة الجديدة لتقنين وضبط العلاقة الجنسية. لا أقول إنّ هذا تقدّم، أو على العكس زيغ. بل أرى فقط في هذا القانون النتيجة المنطقية لإعادة ترميز الممارسات البشرية التي تلت اختفاء البداهة الثقافية وبالتالي المشترك الضمني. يؤكّد النص أنّه لا يمكن أن يكون هناك أمر من قَبيل مشترك ضمني: وحده ما هو بيّن يمكن أن يكون مشتركاً. إذا كانت هذه الحال فلا يمكن التفكير في الجنس داخل الثقافة. يبقى أن نبتّ في مكانة الوجدان...

البعد الثاني بعد الترميز هو إدراج الجنسانية في نظام معايير وقواعد: افعل، لا تفعل. كان على المدارس والجامعات الخضوع للقانون، في حال وجوده، أو وضع قانونهم الخاص. تكفي مراجعة قوانين المؤسسات التعليمية لاستخلاص أنّ المنطق الكاليفورني صار عالمياً. أحد الأمثلة، نشرت جامعة Mission College سانتا كلارا في كاليفورنيا قانوناً دقيقاً يتعلّق بالموافقة في العلاقة الجنسية، يصوغ الآتي: "نعم تعني نعم. معاً يمكننا أن نجعل العلاقة الجنسية تجربة إيجابية لجميع الأشخاص المشاركين. تقوم هذه التجربة الإيجابية على الموافقة، القبول المتبادل بين الشخصين المعنيين في كلّ فعل يحصل طوال العلاقة. تعني الموافقة أنّ كليكما جاهز ومستعد لتَشَارك هذه اللحظة وأنّ كليكما يتحكّم في ما ستكونه هذه اللحظة. بعبارة أخرى، على الشخصين أن يقولا "نعم" وأن يواصلا قول "نعم" مع استمرار العلاقة الجنسية – هذا ما يشكّل حميميّة صحية"[1].

نعلّم الشباب لا ما لا يجب فعله فحسب (وهو أمر شرعي بالنسبة إلى مؤسسة تعليمية)، ولكن ما ينبغي فعله على وجه الخصوص، كما لو أنّ

1 https://missioncollege.edu gen_info/info_and_disclosures/title_IX/consent.html.

الغريزة قد اختفت فجأة، أو بالأحرى كأنّه لم يعد ثمة ثقافة مشتركة بين كائنين، أي ما هو ضمني ومُضمر. يفرض القانون نفسه لإدارة الطبيعة حينما لا تعود هناك ثقافة.

يؤدي امتداد مجال الحرية بالتالي إلى امتداد مجال القاعدة والأمر [القضائي]. ماذا يبقى من الحرية إذاً؟

صِنافة الأنواع

بشكل منطقي جداً، يتيح الانفصال بين النظام الترميزي والثقافة "تغيير النظام الترميزيّ" (code switching)، بما أنّ الأخير لم يعد مندرجاً في طبيعة أو ثقافة ما ويمكن بالتالي تعلّمه. إنّه فعل إنشائي: أنا ما يقول النظام الترميزيّ إنّه أنا. يمكن أن يكون تغيير النظام الترميزيّ تكتيكياً، لا سيما بالنسبة إلى مجموعة خاضعة للهيمنة أو حتى منبوذة تسعى أن يتمّ الاعتراف بها، لا في أصالتها وإنما على العكس في مرونتها في تبني قوانين المجموعة المهيمِنة. يبدو أنّ مصطلح "code switching" قد بدأ استخدامه في السبعينيات من قبل جامعيين أميركيين سود لتوصيف تفاعلاتهم وعلاقاتهم مع البيض؛ إنّه إخفاء للذات الأصيلة (true self) من أجل تبنّي سلوك يُفترض أنّه مقبول أكثر من طرف المجموعة المهيمِنة، خاصة في علاقة "مواعدة".

"كلّما زادت المسافة المتصوّرة أو الاختلاف الثقافي أو الاختلاف العرقي بين الشخصين المعنيين، زاد احتمال حصول تغيير للنظام الترميزيّ"[1].

غير أنّنا نجد خير مثال تنبؤي بالـcode switching في مسرح جان بول سارتر Jean Paul Sartre، *Le Diable et le Bon Dieu* (1951) [**الشيطان والإله الطيب**]،

1 Brianna Holt, “Do You Hide Your True Self?”, *The New York Times*, 11 novembre 2021.

حيث يقرّر البطل غوتز فون بيرلخينغن Goetz von Birlichingen، على إثر رهان، الانتقال من دور خيّال ومرتزق في خدمة النبلاء في قمع انتفاضة الفلاحين إلى دور قائد كاريزماتي لتلك الانتفاضة نفسها وداعي سلام. إنّه يلعب إذاً دوراً جديداً باختياره. لا شيء مفاجئاً في هذا بالنسبة إلى بطل وجودي – في فلسفة سارتر، الثقافة اختيار وليست قدراً، "الوجود يسبق الماهية". لكنّ سارتر يعدّل حرية هذا الاختيار، من خلال وصف عامل المقهى، الذين كان لا شكّ في خدمته عند كتابته لفصل من *L'Être et le Néant* [**الوجود والعدم**]: "لنتأمّل صبيّ المقهى هذا. إنّ حركاته حادّة مسنودة رقيقة أكثر مما ينبغي، سريعة أكثر مما ينبغي يقدم على الزبائن بخطى حادة أكثر مما ينبغي، وينحني باستعجال بالغ، وصوته وعيناه تعبّر عن اهتمام فيه إلحاح على الزبون للطلب، (...). إنّه يلعب، ويستمتع. لكن بم يلعب؟ لا حاجة بنا إلى ملاحظته طويلاً من أجل إدراك ذلك: إنّه يلعب (أو يمثّل) دور صبيّ قهوة"[1].

ليس تغيير النظام الترميزيّ بمنأى عن سوء النية، تلك التي تخفي الذات الأصيلة. لكن إذا كان كلّ شيء رمزاً، فماذا يمكن أن يكون أصيلاً بالفعل؟

سنتطرّق هنا إلى مجالين تَطرح فيهما العلاقة بين تغيير النظام الترميزيّ والأصالة مشكلة. لا أناقش هنا ما هي الأصالة، إنّما أسجّل أنّ الفاعلين والمحلّلين يستخدمون هذه الإشارة إلى الأصالة وهذا يكفيني لأخذها على محمل الجد.

في مجال الجنسانية، بات الاختيار الجنسي يطرح على أنّه يفرض نفسه على الطبيعة البيولوجية كما على الثقافة. الرغبة الجنسية هنا ملتفتة إلى

١ جان بول سارتر، **الوجود والعدم**، ترجمة عبد الرحمن بدوي، منشورات دار الآداب، بيروت ١٩٦٦، ص. ١٢٩. (م.)؛ مثال أدبي آخر هو أقصوصة خورخي لويس بورخيس *La Loterie à Babylone* [اليانصيب في بابل]، أين يتكفّل نحظ هذه المرّة بتغيير القوانين والوظائف.

الذات: كان المجتمع يبني النوع الاجتماعي، والآن أنا من يبني نوعي. في الثمانينيات، كان الأمر يتعلّق بمطالبة الثقافة المهيمِنة بالاعتراف بالفئات التي تقلّل من شأنها أو تصمها، وذلك من خلال عكس الوصم: يتبنّى المرء بفخر أن يكون مثلياً جنسياً أو مثليةً جنسيةً لطلب إضفاء شرعية اجتماعية على هذه الهويّة من خلال المطالبة مثلاً بالحق في الزواج. لكن انطلاقاً من هذا التقابل الأول بين مثليّ وغيريّ، نشهد اليوم تمدّداً لفئات النوع الاجتماعي المبنية على الإعلان الذاتي، أي دون رجوع للجنس البيولوجي. أن يكون هناك حيد بين الجنس البيولوجي والهوية الجنسية ليس بالظاهرة الجديدة، لكنه تشكّل منذ التسعينيات تحديداً، مع كتاب جوديث بتلر Judith Butler *Trouble dans le genre* [**قلق الجندر**] ١٩٩٠ ضمن حراك عام. ما يهمّنا هنا هو بالأخص إنشاء صِنافة مفتوحة للهويّات المختارة (عدد الفئات ليس محدوداً، ما ينتج عنه لائحة تزداد إليها الحروف والأرقام حسب الرغبة، إذا جاز القول: +LGBTQIA2). هذا يتجاوز إذاً مجرّد الاعتراف بالمثلية الجنسية، التي جازت في نهاية المطاف في عدة بيئات محافظة. باتت مقاومة البيئات المحافظة (الدينية غالباً) لهذه الليبرالية الجنسية تتّصل لا بالتقابل بين مثليّ وغيريّ (حيث نبقى في الثنائية) لكن بانسيابية الهويات واستحالة جعلها فئات ثابتة ومستقرة. استسلم عديد المحافظين لقبول المثلية الجنسية بشرط أن تُبنى حول قيم تقليدية (ثبات الهويّات الجنسية، والأسرة، والزواج)، وبالتالي أن تدخل في شكل ثقافي مألوف، لكنّهم يرفضون اليوم "اجتثاث" الهويات الجنسية، بينما يمارسون بدورهم تغيير النظام الترميزيّ في علاجات التحويل[١]: يمكن للشخص أن يتخلّى عن كونه

١ وفق تعريف مفوضية الأمم المتحدة لحقوق الإنسان فإنّ علاجات التحويل هي تدخّلات تهدف إلى إحداث تغيير في ميول الشخص الجنسيّة أو هويّته الجنسية، وبالتالي تدّعي أنّها تهدف إلى تغيير الأشخاص من مثليين أو مثليّات أو حاملي صفات الجنسَيْن، إلى

مثلياً جنسياً "باللعب" على تقسيمة الغيرية الجنسية، تحت مراقبة مرشد.

إلّا أنّ هذا الاجتثاث ماض قدماً، رمزياً على الأقلّ إن لم يكن إحصائياً، مع تأثيرات غير منتظرة أحياناً: على غرار هذا الزوج الإسرائيلي، وهما رجل وامرأة كلاهما عابر جنسياً أرادا أن ينجبا أطفالاً (عبر الحمل البديل أو تأجير الرحم): مخالفة مزدوجة تعادل حالة سويّة[1]. دائماً ما تعيد الرغبة في إنجاب أطفال طرح مسألة الأسرة. كذلك، يطالب العابرون جنسياً أن يقع الاعتراف بانتمائهم التام للجنس الآخر، ما يعني إعادة التأكيد على ثنائية كان الظنّ أنّهم يفلتون منها. لكن المطلب المهيمِن في مجال الجندر هو الانسيابية.

كما يحدث غالباً بالنسبة إلى المواضيع التي تهمّنا، تُطرح مسألة الأهميّة السوسيولوجية والأهمية الإحصائية للظواهر المذكورة. يمكن لحادثة أن تكون العنوان الأوّل للصحف وتؤدي إلى نقاشات لا تنتهي بينما هي لا تمثّل شيئاً ذا بال على الصعيد الإحصائي. لكن التأثير الرمزي تحديداً هو الذي يهمّنا، لأنّ ذلك ما هو على المحك في الثقافة. غير أنّه من المدهش رؤية الصعود المطّرد (والإحصائي بالتالي) لعدد الشباب الذين يعلنون أنفسهم وفقاً للتسمية الجديدة +LGBTQIA2. بحسب استطلاع لمؤسسة غالوب Gallup في الولايات المتحدة، "يعرّف نحو ٢١% من الأميركيين من الجيل Z الذين بلغوا سنّ الرشد – أي أولئك المولودين بين عام ١٩٩٧ وعام ٢٠٠٣ – أنفسهم على أنّهم من مجتمع الميم. وهي تقريباً ضعف النسبة لدى جيل الألفية، في حين أنّ الفرق يزداد أكثر مع الأجيال الأكثر تقدماً في السنّ"[2].

وعلى وجه الخصوص، فإنّ انضواء الشباب تحت هذه الفئات الجديدة

مغايرين جنسياً، ومن متحولين جنسياً إلى متوافقين جنسياً، أيّ إلى أشخاص تتوافق هويّتهم الجنسيّة مع النوع الاجتماعي الذي تمّ تحديده. (م.)

1 "She is a trans-woman, he is a trans-man, they are about to be parents together", *Haaretz*, 13 avril 2021.

2 https://news.gallup.com/poll/389792/lgbt-identification-ticks-up.aspx.

كبير جداً كما تبيّن ذلك موجة الانتقادات العنيفة التي وجّهت لجي كي رولينغ J. K. Rowling التي أعربت عن تحفّظها إزاء السماح باستخدام الحمّامات النسائية للعابرين جنسياً[1]. اتّخذ الحراك لفائدة العابرين جنسياً من الـTERF (Trans–exclusionary radical feminist [النسويات الراديكاليات المُقصيات للعابرات]) هدفاً رئيسياً وهو يهاجم حركة نسويّة أخرى أقدم لعبت دوراً كبيراً في النضال من أجل الطعن في الفئات التقليدية للنوع الجنسي. ما الذي هو على المحك في هذا العنف وهذه المطالبة بالمعيارية العقابية من قبل الجيل الجديد؟ يقولون إنّهم يتحرّكون باسم المعاناة المسبَّبة للعابرين جنسياً من جراء إقصائهم من الفضاء الأنثوي. المعاناة هي حجة الاحتجاج الجديدة باسم الهويّة كما سنرى ذلك بالنسبة إلى العرق.

هل يمكن أن يكون المرء عابراً عرقياً؟

إذا كان بمقدورنا اختيار الجنس، وبالتالي إذا ما لم يعد للعلامة البيولوجية معنى، فهل يمكن أن يختار المرء عرقه؟ كانت راشيل دوليزال Rachel Dolezal ممثلة جمعية النهوض بالأشخاص ذوي البشرة الملوّنة (NAACP) في مدينة سبوكين في ولاية واشنطن، وهي خريجة جامعة هوارد (Howard University)، المؤسسة المخصصة تقليدياً للطلاب الأميركيين من أصول إفريقية. وقد صارت وصية على أخيها (أسود البشرة والذي تبناه والداها)، وتزوّجت رجلاً أميركياً من أصل إفريقي وأنجبت بالتالي أطفالاً سود البشرة؛ وهي تدرّس بدوام جزئي في جامعة شرق واشنطن (Eastern Washington University) حول المواضيع الآتية: "The Black Woman's Struggle"

1 "Harry Potter fans criticise JK Rowling after new "transphobic" tweet: 'Please stop causing pain'", *The Independent*, 13 décembre 2021.

[نضال المرأة السوداء]، "African and African American Art History" [تاريخ الفنّ الإفريقي والأميركي-الإفريقي]، "African American Culture" [الثقافة الأميركية-الإفريقية]، و"Introduction to African Studies" [مدخل إلى الدراسات الإفريقية]. وتحمل طبعاً ظفائر dreadlocks ولها بشرة برونزية جداً. تملك مفاتيح "تصّرفات السود" (blackitude). وتُعتبر بالتالي سوداء وتقدّم نفسها كذلك. مع العلم أنّه في الولايات المتّحدة، ولو أنّه لم يعد لذلك قيمة قانونية، تكفي نقطة دم أسود فقط ليُعتبر الشخص أسودَ، وبالتالي يصنّف عديد الأشخاص ذوي البشرة الغامقة بعض الشيء كـ"black"، وهو ما لا يحدث في جنوب أوروبا[١]. في عام ٢٠١٥، كشف أخوها أنّها ولدت بيضاء (وشقراء) في عائلة بيضاء البشرة. وتلت ذلك فضيحة حقيقية. اتُّهمت بأنّها "race-faker" (منتحلة عرق) وخسرت كلّ شيء: طُردت من عملها، وأقصيت من جمعية NAACP، وحصل زوجها على الطلاق، وكان عليها تسديد عدد من المساعدات والقروض. دافعت عن نفسها بالقول إنّها عابرة عرقياً كما يكون آخرون عابرين جنسياً، وإنّها تتماهى باختيار حرّ مع العرق الأسود، وأن لا دعائم بيولوجية للعرق أكثر من الجنس ولا تفهم لماذا يجرَّم "العبور العرقي" في حين يُقبل "العبور الجنسي"[٢]. لم تنجح حجتها في

١ لمرة واحدة، سأعطي تفسيراً ثقافوياً. كانت الاستعماريات الغربية كافة عنصرية، ولكن ليس بالطريقة ذاتها: بنى الكاثوليك (الإسبان والفرنسيون والبرتغاليون) تشكيلة من التنوّعات بين الأسود والأبيض: الهجين، والمولّد، والخلاسي، إلخ. أمّا الكالفينيون (الأفريقان والبيوريتانيون الأميركيون)، فلا يعرفون غير الأبيض والأسود، وإذا كان المرء أسود قليلاً (one drop of blood [قطرة دم واحدة]) فإنّه إذاً أسود بالكامل. ثمّة تواز واضح مع نظرية الخلاص. أقامت الكاثوليكية، من خلال المطهر، انتقالاً بين البينين، بين الجحيم والجنّة؛ بالنسبة إلى الكلفينيين، يكون المرء ملعوناً أو مخلّصاً بقرار من الرب، كلّ شيء أو لا شيء، لا توجد مَيزَة خلاص، ولا توجد مَيزة بشرة: لا رمديّ، فقط أسود وأبيض.

2 "Rachel Dolezal: White woman who identifies as black calls for "racial fluidity" to be accepted", *The Independent*, 27 mars 2017.

الإقناع. أدينت من كافة الجهات، سواء من قبل المحاكم، أو جمعيات السود والحركات التقدميّة وطبعاً من قبل اليمين المحافظ. بالنسبة إلى الصحافة فهي تبقى "infamous 'race-faker'"[١].

كيف يمكن فهم هذا التعارض الظاهري؟ في الحالتين، يقع الطعن في معطى بيولوجي (الجنس أو لون البشرة) باسم حرية الاختيار، والحساسية الشخصية، و[التجربة] المعيشة؛ "يميّع" هذا المعطى، ويقع تخطّيه وإعادة بناءه (عند الحاجة عبر الجراحة أو تقنيات الاختضاب) من أجل إخضاع البيولوجيا للهويّة المعيشة والمختارة، والتي سوف يتمّ "ترميزها" عبر مرجعيات وسلوكيات يعتقد المرء أنّها خاصة بهويّته الجديدة (تقريباً مثلما يفعل معتنقو دين جديد). نظرياً، راشيل دوليزال (التي ستتّخذ بعد الفضيحة اسماً نيجيرياً، نكاشي آماري ديالّو Nkechi Amare Diallo، كما يختار عابر جنسي لنفسه اسماً من الجنس الآخر أو معتنق دين جديد) محقّة: العرق والجندر بنياتٌ اجتماعية يمكن أن نعارضها بالذات الأصيلة (وهي تستخدم المصطلحين، social construct وtrue self في المقابلة التي نذكرها في ما يلي).

لفهم ذلك، يجب النظر في المحاججتين: محاججة أولئك الذين يدينون رفض جي كي رولينغ اعتبار العابرين جنسياً نساءً ومحاججة أولئك الذين يدينون دوليزال لكونها تريد أن يُعترف بها على أنّها سوداء. يُعيب الفريق الأوّل على رولينغ القول إنّ "الجنس حقيقي" (sex is real)، ويردّ الثاني على دوليزال بالقول إنّ "العرق حقيقي" (race is real). لكنّنا نجد الحجة الأساسية للأوّل، وهي استنكار "المعاناة" التي تحمّلها رولينغ للعابرين جنسياً، عند الثّانين. إنّ المسألة المركزية هي الرابط بين المعاناة والهويّة:

١ تعطي *Daily Mail on line* بتاريخ ١٢ شباط/ فبراير ٢٠٢١ لائحة منتحلي عرق آخرين.

رفض الهويّة كما انتحالها يجرح أولئك الذين ينسبون أنفسهم إليها.

أجرت مؤلفة أميركية سوداء، هي إيجوما أولوو Ijeoma Oluo، مقابلة مع راشيل دوليزال[1]. تكتب: "كتبت مقالتين عن دوليزال في موقعَي ويب مختلفين، لم يكونا متمحورين أساساً حولها وإنما حول النقص في فهم هويّة النساء السود، الذي يجعل النقاش في موضوع دوليزال أكثر فأكثر إيلاماً لعديد النساء السود".

ما تعيبه أولوو على دوليزال هو عدم فهمها للمعاناة في أن تكون سوداء؛ عندما تتحدّث دوليزال عن نفسها على أنّها عاشت نوعاً من تجربة العبودية، ترى أولوو في ذلك استهانة كبيرة بالمعاناة الحقيقية للعبيد وأحفادهم. الهويّة السوداء معاناة. تقوم دوليزال بالتملّك الثقافي، أي أنّها تستعير أجزاءً من هويّة ما، وشذرات من ثقافة، من أجل تملّكها متجاهلة ما هو في جوهر هذه الهويّة: المعاناة. بالنسبة إليها، أن تكون سوداء هي متعة نرجسية وليست تعاطفاً مع مصير مجموعة بشرية.

في قول رولينغ "الجنس حقيقي" وقول منتقدي دوليزال "العرق حقيقي" ليس لكلمة "حقيقي" المعنى نفسه. إنّ معاناة العابرين جنسياً معاناة فردية ليست راسخة في تاريخ جماعي. في المقابل، يتجاوز التصنيف العرقي المسارات الفردية، فهو يحيل إلى التاريخ ومسألة الهيمنة. نتطرّق هنا إلى نقطة أخرى متنازع في شأنها في الفكر الجديد وهي التصنيف العرقي.

لأنّ العرق، بحكم الأمر الواقع، يخضع للتمييع. تخلّت التعدادات الأميركية عن ثنائية أبيض/أسود: يمكن أن يعلن الشخص نفسه كأبيض وأسود، ويمكن أن يختار من قائمة أعراق و/أو إثنيّات في تطوّر مستمر،

---

1 "The Heart of Whiteness: Ijeoma Oluo Interviews Rachel Dolezal, the White Woman Who Identifies as Black", thestranger.com, 19 avril 2017.

الاقتباسات التالية مقتطفة من هذا الحوار.

ويُقبل اليوم مفهوم التهجين، إلخ. لا يعترف القانون بالعرق وأولئك الذين يطالبون بإنهاء التمييز الإيجابي (affirmative action) يقومون بذلك باسم... مناهضة العنصرية (ينبغي ألا نأخذ العرق في الاعتبار بأي شكل من الأشكال). ومع ذلك، لا تزال العنصرية نشطة أكثر من أي وقت مضى في الولايات المتحدة كما في أوروبا: في تصرّفات الشرطة، وفي التمييز في السكن والعمل، إلخ. هنا يكون لمفهوم "التصنيف العرقي" معنى لأنّه يُثبت أنّ المسألة لم تعد بيولوجية وإنّما اجتماعية: لم تعد العنصرية مبنية على وجود أعراق بيولوجية واللامساواة بينها، فقد باتت النظرة هي التي تصنّف شخصاً ما عرقياً. مشكلة هذا المفهوم، المبرر رغم ذلك، هي أنّه قادر بدوره على "نزع التصنيف العرقي" عبر وضع مقاييس مرتبطة بفئات أخرى في فئة العرق[١].

تحافظ ألوو على فكرة أنّ "العرق حقيقي"، لأنّ الاختيار ممكن في اتجاه واحد: "يمكن أن تكون بشرتك فاتحة جداً وتظلّ أسود، لكن لا يمكن أن تكون بشرتك غامقة جداً أو حتى بعض الشيء ويجري التعامل معك كأبيض – أبداً... لا يمكن لأي تغيير بصري أن يمنح دوليزال التروما الموروثة من الاضطهاد العرقي في هذا البلد وتبعاتها السلبية على الصعيد الاجتماعي والاقتصادي (...). ماذا تكون انسيابيتها العرقية سوى دالّةِ امتيازها كشخص أبيض؟". الواقع مبنيّ إذاً من خلال نظرة الآخر، وهذه

١ أطروحة جولييت غالونييه Juliette Gallonier:

Choosing Faith and Facing Race: Converting to Islam in France and the United States (Sciences Po, Northwestern University, 2017).

تحلّل الأطروحة معتنق الإسلام كـ"مصنّف عرقياً" من جرّاء هذا الاعتناق. بصفتي عضو لجنة مناقشة هذه الأطروحة، الممتازة، اعترضت على المصطلح وكنت أفضّل مصطلح "مصنّف إثنياً"، ذلك أنّ الحديث عن تصنيف عرقي لبروتاني (Breton) معتنقٍ للإسلام يبدو لي أنّه يزيل عن الإشارة العرقية التجربة المعيشة للمصنفين عرقياً الحقيقيين. فالمعتنق، كما دوليزال، يبقى أبيض بعمق، وهو بالضبط ما تُعيبه عليها أولوو.

النظرة هي أيضاً نتاج تاريخ، وماضٍ لم يمضِ. ثمّة بالفعل "أقليّات"، رغم أنّه يصعب تعريف ما هي الغالبية، لأنّه، كما رأينا، باتت الغالبيات تُعاش على أنّها "مصنّفة كأقليّة". نحن لا نتعامل مع "جماعات" توحّدها لغة أو دين أو ثقافة مشتركة، ولكن مع تجمّعات حول عدد من العلامات التي تكتسب معنى في التفاعل مع باقي المجتمع. من هنا يأتي التركيز على هذه العلامات: تبيّن إدانة التملّك الثقافي جيّداً هشاشة مكانة هذه العلامات.

باتت الهويّة مسألة اختيار، شخصي لا شكّ، ولكن، ربما بشكل أكبر، اختيار يقوم به الآخرون أي النظرة التي توّجه لي، أو لائحة الفئات الموجودة في سوق الهوية. تمارس راشيل دوليزال "نظام ترميز" الـ"السواد" (blackness)، وتقول إنّ البِيض ينظرون إليها على أنّها سوداء؛ لكن حينما ذهبت إيجوما أولوو لمحاورتها، أكّدت من النظرة الأولى: "أجلس أمام دوليزال وهي تبدو... بيضاء. ليست بيضاء بشكل غير واضح، ولا هي مبهمة عرقياً. تبدو دوليزال حقاً، حقاً بيضاء".

إنّه شكل من أشكال انعدام الأمن الثقافي، لأنّنا نبني أنفسنا على علامات عائمة، في إعادة تكوين مستمرّة: الشخصان اللذان يتحدّثان في هذه المقابلة، يرى كلّ منهما في الآخر أنّه يسعى لانتزاعه من هويّته، بالنسبة لإحداهما من وطأة ماضٍ جماعي، وللأخرى من حريّتها. وبالتالي، فإنّ الطريقة الوحيدة للإفلات من هذا هي المحاججة حول معاناتها الخاصة للمطالبة بإدراج هذه الهويّة في معيار ما، لكنه معيار يهدف قبل كل شيء إلى ضبط نظرة الآخر. ومن هنا تأتي أهميّة المطالبة بالرقابة وتقييد حريّة التعبير من أجل ضمان حريّة الشخص الخاصة في أن يكون. إنّها حلقة مفرغة بلا شكّ.

تجري المطالبة بالاعتراف بعنف رمزي خالص أو حقيقي. لكنّ هذا العنف ليس سياسياً ولا ثورياً لأنّه لا يرتكز على مخيال جماعي ويوتوبيا ولكن على سعي للحفاظ على حقوق الملكية الفكرية للذات.

الفصل السابع

المعاناة والجبر

من الثورة إلى حقوق الإنسان

المُهيمَن عليهم يعانون، لا جديد في ذلك. الثورة هي تحديداً انتفاضة أولئك الذي عانوا من الهيمنة ويريدون إنهاء معاناتهم من خلال قلب النظام القائم ولو استدعى الأمر، على المدى الطويل، اعتبار أنّ هذه المعركة تعني تحرّر الجنس البشري كلّه. مثلما ينادي "نشيد الأممية": "هبّوا ضحايا الاضطهاد (...) أذيعوا دعوة الأمان فينا وسحق الطغاة (...) غدُ الأممية يوحّد البشر". في الثورة تكسب الأحداث معنى بالنسبة إلى المستقبل: فالثورة الفرنسية حسنة لأنّها تعلن مستقبلاً يُفترض أنّه أفضل من النظام القديم. إلّا أنّنا لم نعد في حقبة ثورية. هذا الارتداد الذي يعود إلى نهاية القرن الماضي والناجم إلى حد كبير عن نقد التوتاليتارية (بما في ذلك السوفياتية منها)، تُرجم في الوقت نفسه بإعادة قراءة للماضي وتحوّل في أشكال النضال: من جهة، يُطلق حكم أخلاقي على الماضي (لم يعد الإرهاب الثوري إفراطاً، عارضاً أو ضرورياً، وإنّما هو شرٌّ في ذاته). ومن جهة أخرى، فإنّ الدفاع غير المرتبط بزمنية عمّا هو عادل يتفوّق على تبرير الوسائل بالغاية[1]. من ستينيات القرن الماضي إلى ثمانينياته، صار انتزاع الحقوق من أجل المهيمَن عليهم تدريجياً الشعار العام للتعبئة (دعونا لا ننسى فصلاً سابقاً وهو نشاط المناديات بحقّ الاقتراع للمرأة على ضفتي الأطلسي منذ بداية القرن العشرين). الانتفاضة

[1] تلك كانت القراءة التحريفية للثورة الفرنسية من قبل فرانسوا فوريه François Furet وكلّ النقد المناهض للتوتاليتارية حول كلود لوفور Claude Lefort ومجلّة *Esprit* الذين نزعوا الشرعية عن "معنى التاريخ" برفضهم للنظام السوفيتي والشيوعية بشكل عام.

"حسنة" فقط إذا أجَلَّت "الخير"، وفي هذه الحالة حقوق الإنسان. النضال من أجل الحقوق المدنية خلال الستينيات في الولايات المتحدة هو النموذج عنها. مظاهرات، وعرائض، وتعبئة سياسية، وبرنامج ملموس (affirmative action، وbusing أي الاختلاط العرقي المفروض على المدارس بفضل النقل المدرسي) يهدف إلى التقدّم بالقضية موضوع الدفاع دون إدراجها في برنامج أيديولوجي عام أكثر (مثل الاشتراكية)، رغم أنّ اليسار أكثر حساسية من اليمين تجاه هذا النوع من المطالبات. وتدخل النسوية والحركة من أجل حقوق "المثليين" في هذا النموذج إلى نهاية القرن العشرين. تجري إذاً المطالبة بالمساواة في الحقوق (المناصفة، والزواج المثلي) ويتمّ الحصول على قوانين جديدة عبر تصويت البرلمان دون إعادة النظر في الأنظمة السياسية. تخصّ التّعبئة جماعيّةً ما ("النساء"، ومجتمع الميم، والسود) تُدرج معركتها في أفق توسيع الديموقراطية وتبحث بالتالي عن حلفاء وداعمين من بين فئات من الأشخاص غير المعنيين من خلال نوعهم الجنسي، أو عرقهم، أو جنسانيتهم، وإنّما من خلال الانتساب إلى قيم سياسية مشتركة (الحرية، والديموقراطية، والمساواة)، أي ثقافة سياسة مشتركة، وتجدهم. قلّة قليلة جداً من المناضلين السود أو المناضلات النسويات كانت تطالب بالاعتراف بثقافة سوداء أو بمابَينيّةٍ أنثوية (entre-soi) في السبعينيات[١].

لكن اليوم، لا فقط لم تعد الثورة على جدول الأعمال، بل إنّ مجرّد المطالبة بالمساواة المدنية فقدت زخمها. ما اختفى هو رؤية شاملة للمجتمع

١ علينا طبعاً تقييد الإطلاق، فالأمور لا تجري بهذه الطريقة الخطيّة وهذا التسلسل الزمني. ثمّة تيّار أسود في الولايات المتحدة كان منذ البداية ارتيابياً جداً حول المساواة في الحقوق، ما سوف ينتج "أمّة الإسلام" (Nation of Islam): السعي تحديداً إلى تباين مطلق ومتبنّى في علاقة بالمجتمع الأبيض. كذلك الأمر مع حركة Black Lives Matter، إذ يرفض العديد من الشباب المناضلين السود الربط بين الجبر والمصالحة التي لا يؤمنون بها.

كفضاء سياسي مشترك. المطلوب هو جبر الضرر. إلّا أنّ المطالبة بالجبر تفترض علاقة تصالحية مع الهمينة: لا نطيح بالنظام لأنّه سيئ، بل نطلب منه أن يقرّ بأنّه غير "جيّد". تُعرّف منظّمة الأمم المتّحدة العدالة الانتقالية (تلك التي تسمح بالمرور من الاضطهاد إلى المصالحة) بأنّها: "كامل نطاق العمليات والآليات المرتبطة بالمحاولات التي يبذلها المجتمع لتفهّم تركة تجاوزات الماضي الواسعة النطاق بغية كفالة المساءلة وإقامة العدالة وتحقيق المصالحة"[1].

الكلمة المهّمة هي "مصالحة" وليس "ثورة". والشرط الأوّل للمصالحة هو الاعتراف بمعاناة المهيمَن عليهم، والتي يتعيّن أن تُفضي إلى جبر ضرر، يمكن أن يكون مادياً ولكنّه رمزيّ على وجه الخصوص. الدول ما بعد الاستعمارية، والمجتمعات التي مارست الاستعباد، والكنائس التي اضطهدت واغتصبت واستغلّت الأهالي، والأطفال، والنساء، عليها جميعها أن تقرّ بأخطائها وتجبرها.

من حقوق الإنسان إلى حقّ "الأنا"

ما يتغيّر أيضاً هو طبيعة هذه الجماعيّة: لم يعد الأمر متعلّقاً بجماعة تستشرف المستقبل بقدر ما هي مجموعة أفراد يعودون إلى ماضيهم وماضي أسلافهم (المستعمَرين والعبيد)، أو الذين يكتشفون في أنفسهم علامة هويّاتية كانت خفيّةً إلى ذلك الحين (فئة جنسية على سبيل المثال). تتماشى هذه الجماعات الجديدة مع منطق الثقافات الفرعية التي عرضناها سابقاً: نميّز أنفسنا كجماعيّةٍ انطلاقاً من عدد محدّد، ولكنّه مفتوح، من العلامات التي

[1] **العدالة الانتقالية والحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية.** HR/PUB/13/5، منشورات الأمم المتّحدة، ٢٠١٤. (م.)

يكون القاسم المشترك الوحيد بينها هو المعاناة. المطالبة بجبر الضرر هي أيضاً موجّهة للآخرين بناءً على ماضيهم وماضي أسلافهم (المستعبِدين). لم يعد السعي للحصول على حقوق جديدة، من الناحية القانونية أو السياسية، بقدر ما هو سعيٌ للحصول على حماية هويّة المرء، التي تُعدُّ مِلكيّةً في حدّ ذاتها. لكنّها ملكية غير مضمونة، يعاني المرء من أجل إيجادها ضمن صِنافة هويّات تتفكّك ويعاد تكوينها حسب الرغبة *ad libitum*. من الصعب بناء جماعة حينما نطلق في ملاحقة أبسط الاختلافات (ونموذجها الأوّلي هو بناء مجتمع الميم LGBT++++). ذلك ما تبيّنه ريجان سيناك Réjane Sénac مستشهدة بأورور فورسي Aurore Foursy، رئيسة الرابطة الجمعياتية Inter–LGBT: "(...) الدفاع عن الحرية والمساواة في الحقوق لجميع الأشخاص من البشر "يجب أن يكمّله أخذ الحاجيات الخاصة للأفراد في الاعتبار"، فالأشخاص الحاملون لصفات الجنسين ليس لديهم حاجيات الأشخاص متوافقي الجنس الذين يوافق نوعهم الجنسي المحسوس الجنسَ المحدّد عند الولادة نفسها. فمن الأساسي بالتالي، وفقاً لها، عدم الاكتفاء بـ"مساواة بسيطة"، وإنّما الاعتراف بكرامة كلّ شخص وفق خصوصيته وفرديّته واحترامها"[١].

إنّ إخراج المعاناة الخاصة واستغلالها في المساومة الهويّاتية[٢] يميلان إلى تركيز الهوية على الشخص الفرد. لا يعني ذلك تقويض أسس العمل الجماعي الحقيقي وبالتالي نزع الطابع السياسي فحسب، ولكن أيضاً تراصف سرديات الحياة الفردية على حساب سردية كبرى مشتركة وحدها يمكنها أن تصنع ثقافة. تقدّم الباحثة تشي-تشي شي Chi–Chi Shi توليفة جيدة جداً للنقد

1 Réjane Sénac, *Radicales et fluides*, Paris, Presses de Sciences Po, 2021.

٢ هذا التعبير الطويل هو طريقتي في تأويل ما يسمّيه الفيلسوف ويندي براون "suffer–mongering" في:

Wendy Brown et Janet Halley (dir.), *Left Legalism/Left Critique*, Durham, Duke University Press, 2002.

النسوي لما أسمّيه "الفردانية المعانية": "لأنّ هذه اللغة تقدّم الظلم النُّظمي من خلال تأثيراتها على الأفراد، فأنا أؤيد فكرة وجود زخم تهذيبي في هذا الخطاب يؤدّي إلى رفض السلطة. عوضاً عن تعبئتنا من أجل بناء سلطة جماعية، نجد أنفسنا مع سياسة مطلبية فردية متأتية من مجموعة مواقف ذاتية مشتّتة"[١].

ليست الجماعيّات، أو لم تعد، جماعات لها ثقافاتها الخاصة وتطالب بالاعتراف بها [كجماعات]، بل هي بنياتٌ انطلاقاً من مجموعة من المقاييس البيّنة والمراوِغة في آن (مثلاً، انطلاقاً ممّ يكون المرء أسود؟ لم تعد الإجابة بديهية مطلقاً). غير أنّه إذا كانت الهوية تحتاج إلى أن تعرّف على هذا النحو فذلك يعني أنّها لم تعد واقعاً يُختبر ويكتسي معنى ضمن ثقافة ومجتمع وتاريخ. هكذا يؤثّر التجريد الثقافي للهويّات بشكل منطقيّ جداً في الثقافات السياسية التي كانت تنتشر في إطار إقليمي معيّن (هو عادة الدولة الأمّة أو الإمبراطورية)، ويُنتجها تاريخ طويل، وفي أكثر الأحيان نزاعات طويلة. تفترض الحياة السياسية رؤية مشتركة للرهانات حول المدينة (*polis*)، وحياة المدينة، والأمة، حتى لو اقتضى ذلك التقاتل لفرض الذات فيها. إلّا أنّه لم يعد هناك ثقافة سياسية مشتركة لأنّ الفضاء السياسي لم يعد مدعوماً برغبة المواطنين: لا يبدو المكان الحاسم للتقدّم بالقضايا، بل يبدو أكثر فأكثر محلياً بسبب تراجع الدولة الأمّة وسيتعذّر عليه حسم نقاش يدور على مستوى العولمة.

نهاية الشأن السياسي

نزع الطابع السياسي عن النضالات يجعل أي يوتوبيا عاجزة. يحلّ الحكم الأخلاقي والدفاع عن قضايا فئوية محلّ اليوتوبيا. أميركا ترامب حالة

1 Chi-Chi Shi, “La souffrance individuelle (et collective) est-elle un critère politique?”, *Historical Materialism*, 26 (2), 2018. Trad. Sophie Coudray et Selim Nadi.

تشخيصية، بحيّزَي الاحتجاج اللذين أحدثتهما: ناصية الشارع التي قتلت عندها الشرطة رجلاً أسود، والحرم الجامعي. لكنّ مناضلي حركة Black Lives Matter أو ثقافة الإلغاء غائبون بشكل غريب عن العملية السياسية الفعلية: كان الطلاب في ستينيات القرن الماضي يغادرون الحرم الجامعي للنضال إلى جانب السود ودفع المقصيين إلى التصويت (ما يرويه فيلم آلان باركر Mississippi Burning Alan Parker [مسيسيبي تحترق] في عام ١٩٨٨)؛ أما اليوم فهم يطالبون لأنفسهم بفضاء مؤمّن (safe space) يجعلهم في مأمن من العنف لا فقط المادي (وهذا مفهوم) ولكن خاصة الرمزيّ. لكنّهم بهذا يتجرّدون من النضالات الأخرى. فالتقاطعية التي يُتحدّث عنها كثيراً في الجامعات ليست اقتران نضالات مجموعات مضطهدة بقدر ما هي وجودٌ لمُسندات متعدّدة من فئات مختلفة في شخص واحد (عرق، طبقة، جندر). فيبدو أي تعريف للفرد راجعاً لشخص ذي مُسندات ("شخص له رحم"، "شخص حامل لإعاقة"...)، مجزّئاً أي جماعيّةٍ إلى مجموعات فرعية محدودة أكثر فأكثر حتّى لا يبقى سوى شخص في وحدانيّته غير القابلة للتشارك. عدد متزايد من الباحثين والباحثات في مرحلة الدكتوراة لا فقط يعملون على مجموعاتهم بل إنّهم يعتبرون أنّ انتماءهم إلى هذه المجموعات وحده هو ما يمنحهم شرعية القيام بهذه الأبحاث. المشكلة بالتالي هي تقسيم مقاييس الانتماء إلى ما لا نهاية. يمكن فقط لامرأة أن تشتغل على موضوع النساء، ويمكن فقط لامرأة سوداء أن تشتغل حول النساء السود، وامرأة سوداء مثلية فقط مخوّلة أن تشتغل على موضوع النساء السود المثليات، لكن ستبقى في النهاية فغرة غير قابلة للاختزال: ثمة ذات فاعلة (باحثة الدكتوراة) وموضوع (موضوع الدراسة). أجد في أطروحات حديثة هذا التساؤل الذي يبيّن فعلاً أنّ الهويّة مفتوحة دائماً: لا يمكن أن

يكون ثمة حقوق ملكية فكرية لمجموعة[1]. لا توجد معرفة انصهاريّة. دون أن ننسى أنّ هذه التجزئة اللانهائية للهويات تكسر أي تضامن له قوّةُ الدفع الكافية لتحريك الأمور.

ينتهي هذا الهرب إلى تقسيمات فرعية متناهية الصغر إلى استنفاد كل إحالة للواقع. لا يعود الاندماج في الحياة الاجتماعية هدفاً يسعى الفرد إلى تحقيقه من خلال جهوده (من خلال النضال مثلاً) وإنّما تكيّفٌ متبادل بين المجتمع والفرد. تأتي المعاناة من المجتمع ومن نظرته وهو من عليه الاعتراف بهوية الفرد (يُفترض بهذا الاعتراف أن يُنهي المعاناة). بهذا المعنى، ليست الهويّة التي تُعاش أولاً في المعاناة قابلة للتفاوض قط. ومن غير الممكن ممارسة السياسة بما هو غير قابل للتفاوض.

معاينة نزع الطابع السياسي عن أشكال المطالبات الجديدة تستعيدها الفيلسوفة الأميركية مارثا نوسباوم Martha Nussbaum، وهي نفسها ملتزمة جداً بالنضالات الاجتماعية، في نقدها لموقف جوديث بتلر، فيلسوفة الجندر: "إنّ المأساة الكبرى التي تؤثّر في النظرية النسوية الأميركية الجديدة هي فقدان معنى الالتزام العام (...). نسويّة بتلر (...) تقول لنساء شابات موهوبات إنّ ليس عليهنّ العمل على تغيير القانون، وإطعام الجوعى، ومهاجمة السلطة بواسطة نظريّة مسخّرة لسياسة مادية. يمكنهنّ ممارسة السياسة في أمان في جامعاتهنّ، مع البقاء في مستوى الرمزي، مطلقاتٍ تحديات هدّامة للنظام من خلال الكلمة والإيماء"[2].

---

١ انظر دياهارا تراوريه Diahara Traoré التي تقوم بتأمّل حول عملها الخاص:

"Les théories coloniales et leurs enjeux pour une anthropologie racisée: quelques éléments de réflexivité", *in* Naïma Hamrouni et Chantal Maillé (dir.), *Le sujet du féminisme est-il blanc? Femmes racisées et recherches féministes*, Montréal, Éditions du Remue-Ménage, 2015.

2 Martha Nussbaum, "Le professeur de parodie", *Raisons politiques*, 2003/4, no 12. Trad. Daniel Mouchard.

كما يعبّر عن ذلك الفيلسوف بول ب. بريثيادو Paul B. Preciado: "في الأمس، كان المصنع هو مكان النضال، اليوم هو الجسد"[1].

أمام الهجمة المحافظة المعاكسة التي تتجلّى من خلال قرار المحكمة العليا الأميركية في خصوص الحق في الإجهاض في حزيران/ يونيو ٢٠٢٢، تتعلّق المسألة كلها بمعرفة ما إذا كان في مقدور جماعيّةٍ جديدة من أجل الحقوق المدنية أن تتجاوز هذا التفتّت الهويّاتي للنضالات وهذا الانطواء على المابَينيّة.

ثمّة، إلى الآن، حَيد واضح بين الخطاب الفكري والواقع الاجتماعي. ففي فرنسا وحدها، لا تعكس الحركات الاجتماعية التي تظهر في المجال العام (منذ الإضرابات الكبرى ضدّ تعديل قانون التقاعد في عهد حكومة جوبيه Juppé في عام ١٩٩٥ التي أنزلت مليوني شخص إلى الشارع، حتى مظاهرات السترات الصفر في عام ٢٠١٨) مطلقاً تقريباً (باستثناء La Manif pour tous [المظاهرة للجميع]) النقاش الحضاري الكبير المفترض حول الووك وثقافة الإلغاء والتعدّدية الثقافية (مع البرقع، والبوركيني، والبورغينيون الحلال) التي تحشد الإعلام والمثقفين وشبكات التواصل الاجتماعي والسياسيين والسياسيات، لكن لا أحد تقريباً في الشارع. تدخّل مؤيّد للبوركيني في مسبح يضمّ مجموعةً من ١٥ شخصاً، العدد نفسه يكفي لوقف عرض مسرحي أو درس أو ندوة. لا تجمع مظاهرات "الوطنيين" ضدّ الأسلمة أو مظاهرات المناهضين لرُهاب الإسلام مطلقاً أكثر من بضع مئات من الناشطين. ما يقال إنّها تعبئات الووك تجري غالباً في أماكن مغلقة (حرم جامعي، مسابح، مسارح) وخاصة في عالم وسائل التواصل الاجتماعي الموازي. غادر النضال السياسي الشارع ليدخل إلى تويتر؛ ما يبقى من

1 Chronique dans *Libération*, 20 juillet 2018.

عنف متفرّق في الشارع (السترات الصفر، الكتل السود (black blocs)، والتمرّدات العنيفة في الضواحي وأي انتفاضة آتية) يندرج إما في نطاق الشغب وإما الإخراج الاستعراضي، ولكن ليس العصيان. ستكون هناك أعمال شغب... ولكن لا عصيان آتٍ. من اللافت الاستنتاج بأنّ احتدام النقاش حول "الووكية" سواء في الولايات المتحدة أو فرنسا يجري على حساب المشاركة الانتخابية. لم يعد الاحتجاج يمر عبر الفعل السياسي وإنما عبر أفعال رمزية: عروض أدائية (happenings)، فكّ تماثيل، افتكاك الكلمة. يتوقّى المحتجّون من الخوض في شكل الدولة أو المؤسسات، وينطوون إلى فضاءات محدّدة، كما رأينا. إنّهم يتظاهرون، بالمعنى الحرفي للكلمة: يظهرون، ويُعلنون عن أنفسهم، ويعبّرون، لكن بين بعضهم بعضاً، في انصهاريّة مجموعة محميّة. ومن هنا يأتي تزايد المطالبات بمابَينيّة ما: فضاءات آمنة، مجموعات غير مختلطة (عرق وجندر)، وخاصة، ولو أنّها أقلّ ظهوراً، جماعات الإنترنت. هذا الحيد بين الوقع الفكري والإعلامي لحدث ما وتفاهته تقريباً في الواقع صارخ بشكل خاص مثلاً في حالة عرض مسرحية *Les Suppliantes* [**المتضرّعات**] لإسخيلوس Eschyle، في ٢٥ آذار/ مارس ٢٠١٩، في السوربون (إنّها المابَينيّة مرة أخرى): قاطع ناشطون سود العرض بحجة أنّ بعض الممثلين كانوا يرتدون أقنعة سوداء، ما يُذكّر بالوجه الأسود الأميركي (blackface) في حقبة الفصل العنصري حيث كان يبدّل ممثّل أبيض سحنته إلى أسود بما يخلّف السخرية ويؤكّد في الوقت نفسه لا إمكانية تمثيل السود مع البيض[١]. لدينا هنا عناصر التجريد الثقافي كافة: إخراج مَعلَم من معالم مدوّنة الثقافة الرفيعة من سياقه

١ نشر مخرج المسرحية المعنية، فيليب برونيه Philippe Brunet، تأمّلاً حول القضية مثيراً جداً للاهتمام،

Itinéraire d'un masque, Lausanne. Favre, 2022.

(ما كتبه إسخيلوس لم يعد له أي صلة وثيقة بالموضوع)، التركيز على علامة هويّاتية (قناع أسود) مفصولة عن سياقها التاريخي والسوسيولوجي والثقافي الخاص (انتقاد الـblackface منطقي في السياق الأميركي، لكنه أقلّ منطقية بكثير في السياق الفرنسي)، مفارقة تاريخية، وحكم قيمي أسود أو أبيض، إذا جاز القول، إشارة إلى معاناة مجموعةٍ كمبرّر لعملية رقابة. عشرات المقالات نُشرت في وسائل الإعلام الفرنسية ملقيةً باللوم، في سياق هذه الحادثة، على توريد ثقافة الإلغاء إلى فرنسا، لكن معظم هذه المقالات، وأكثر منها تلك التي ستليها ثلاث سنوات بعد الحدث، تلقى صعوبة في إيجاد أمثلة أخرى عن ثقافة الإلغاء في الفضاء الفرنسي عدا قضية *Les Suppliantes*[١]. تغدو الحادثة التي تُروى وتُعاد صياغتها حقيقةً اجتماعية في حد ذاتها، لكنها معزولة عن أي واقع اجتماعي (تبدو مجموعة السكان "السوداء" في فرنسا متردّدة بين اللامبالاة الهائلة والحيرة). صار لحدث عابر، شرطَ أن يكون له رمزية كبرى في علاقة بالضيق الفكري والأخلاقي، أهمية أكبر من الحركات الاجتماعية.

الأخلاق كجبر ضرر

تُلقى نظرة أخلاقية على الانتفاضات السابقة التي تُساوى كلّها وتُجرَّد من أي معنى آخروي. لم يعد ثمة أي حسّ تاريخي، وقد صار لا يؤدي لا إلى غاية ولا إلى مستقبل: يُنظر إلى التاريخ من خلال مرآة عاكسة، وهي مرآة عاكسة أخلاقية مدرّجة من الحسن إلى السيئ، العادل والظالم. ما كان

١ منذ العرض الصاخب لمسرحية فيكتور هوغو Victor Hugo، *Hernani* [**هرناني**] في عام ١٨٣٠، تبدو المناوشات في المسرح اختصاصاً فرنسياً.

يسمّيه دانيال بن سعيد Daniel Bensaïd "النزعة الأخلاقية للانتفاضات[1]" عوّض الثورة.

تفرض هذه النظرة الأخلاقوية للتاريخ سؤالاً ملحاً: في صفّ من كان سيقف المتحدّث أو المتحدّثة؟ ها نحن في سباق "holier than thou" (أقدسُ منك)، ينخرنا قلق كامن: "ماذا كنت لأفعل في تلك الحقبة؟" لم يكن المؤرّخ الذي يدرس مناهضي العبودية أو المقاومة ضد النازية يطرح على نفسه هذه المشكلة: بالتأكيد، يمكن أن يكون متعاطفاً مع قضية أولئك الذين يدرسهم، لكنّه كان يدرس "الأشرار" بالقدر نفسه، عبر إنجاز جنيالوجيا معاداة السامية أو النازية مثلاً. كان عليه بالتالي الإشارة إلى تركيب حدث ما أو التباس فاعل ما: مثلاً، كان الرئيس الأميركي وودرو ويلسون Woodrow Wilson (1913-1921)، المدافع الكبير عن حقوق الشعوب والقانون الدولي خلال مفاوضات اتفاقية فارساي، عنصرياً متأصّلاً وطرد الموظفين السود من الإدارة الفدرالية. هذا العنصر الأخير يسمح بمراجعة السيرة التقديسية لويلسون كبطل التحرّر، لكنّها لا تبرّر شطبه من التاريخ أو نزع اسمه عن كلّ ما يحمله اليوم كما تطالب بذلك بعض الحركات المناهضة للعنصرية. لا يُنظر بالتالي إلى هذه المقاطع التاريخية، على غرار الحرب الأهلية في الولايات المتحدة أو "القانون الأسود" الذي صيغ تحت إشراف كولبار Colbert لتنظيم العبودية، إلا من منظور أخلاق مخالفة للواقع: كيف يمكن أن أتموقع اليوم كـ"أبيض"؟ أو كيف كنت لأتموقع، هل كنت لأكون مع العبودية أو مع إلغائها؟ بالنسبة إلى مؤرّخ، لا معنى لهذا السؤال، فهو يقع ضمن الخطيئة الكبرى لعلم التاريخ: المفارقة التاريخية (anachronisme). لكنّ السؤال أخلاقي بحت: إلى أي مدى أتحمل مسؤولية الانتهاكات التي ارتُكبت في الماضي؟ وهو بطبيعة الحال ليس بلا معنى ولا صلاحية: عديدون،

1 "Grandeurs et misères de Deleuze et Foucault", article repris dans Daniel Bensaïd, Éloge de la politique profane, Paris, Albin Michel, 2008.

في جيل ما بعد الحرب أولئك الذين اختبروا شعور الذنب عبر السلف (العائلي أو الرمزي): ماذا كنت لأفعل مكان جدي النازي أو العميل الذي لم يقل شيئاً أو ربما حتى استفاد من النظام[1]؟ السؤال المقابل هو: إذا كنتُ أسود، إلى أي مدى يمكنني الانتفاع من المطالبة بالدَين ومن حق الحصول على تعويض؟ انتقاد آخر يتزايد عند عديد الشباب السود من "الووك" الأميركيين: ماذا يقصد الأبيض الذي يلعب على وتر "holier than thou": قدّيس أكثر ممن؟ من أسلافه؟ أو أكثر من الجميع؟ يدين هؤلاء الشباب السود "التلويح بالفضيلة" (virtue signaling)، ذاك العرض للفضيلة الذي يجعلنا لا ننفك ندين ونسلّط الرقابة دون المرور إلى العمل السياسي[2]. هم لا تهمّهم المصالحة وإنما العدالة.

هذه المسائل المتعلّقة بالشعور بالذنب كلها شرعية تماماً. لكن لها تأثير على ضياع علاقتنا بالتاريخ وبالتالي على رؤيتنا للثقافة.

من معاناة الرب إلى معاناة البشر

عودة أخلاق المعاناة والخطأ والجبر هذه ليست بعيدة عن نوع من الأخلاق الدينية، ولكنّها مُعلمَنة كلياً. ذلك لأنّ تسطيح العالم هو أيضاً استنزال التعالي.

---

١ مثال عادي من بين ملايين غيره:

Géraldine Schwartz, "What researching my family's Nazi history taught me about how to approach the past", *The Guardian*, 2 avril 2021.

خلاصتها: "كثيرا ما تساءلت: ماذا كنت لأفعل تحت الرايخ الثالث؟ لن أعرف ذلك أبداً. لكن عندما قرأت المؤرّخ الألماني نوربرت فراي Norbert Frei فهمت أنّ حقيقة أنّنا لا نستطيع معرفة ماذا كنا سنفعل لا تعني أنّنا لا نعرف كيف كان علينا أن نتصرّف". الحكم الأخلاقي مطلق، ليس عليه معرفة السياق أو الثقافة.

٢ انظر نقد الكاتب الأميركي الإفريقي جاي. كامرون كارتر

J. Kameron Carter, "How a courtroom ritual of forgiveness absolves white America", *Religion News Service*, 4 octobre 2019, www.religionnews.com.

إنّ المعاناة في قلب المسيحية من خلال آلام المسيح. كان الفصح هو العيد المسيحي المركزي إلى أن ابتدعت إنكلترا الفيكتورية، مع ديكنز Dickens، الكريسماس الذي يمكن فيه أخيراً الاستمتاع بشيء من الشعور المريح (feel good) (الأكل والشرب رفقة العائلة والحصول على هدايا)، وهو احتفال ما انفك يتمدّد في الاتجاهات جميعها إلى درجة جعل الإشارة إلى المسيح Christ (في تسمية Christmas) بلا فائدة وتحوّل إلى أعياد (سعيدة) فحسب.

لكن ما العمل إزاء معاناة الرب عندما يتسطّح العالم؟ تُحال إلى البشر. غير أنّ المؤمنين لا يفرّطون بسهولة في التعالي الإلهي. فكيف يُفرض عليهم الحطّ من المعاناة؟

ذاك هو النقاش حول التجديف. كانت تبدو علمنة العالم الغربي قد أبطلت تجريم التجديف وألقت به إلى التقادم والإهمال. بقي، بشكل ما، في بعض التشريعات (في بريطانيا) لكنّه لم يعد يُطبّق. إلا أنّ نشر رواية *Les Versets sataniques* [**الآيات الشيطانية**] لسلمان رشدي Salman Rushdie في عام ١٩٨٩ جعل منه مجدّداً موضوعاً ساخناً بما أنّه أدّى إلى مظاهرات عنيفة بين المسلمين وحتى إلى فتوى قتل ضد المؤلف. ثم جاءت قضية كاريكاتير الرسول في الدنمارك (٢٠٠٥)، والذي استعيد في أشكال مختلفة إلى أنّ خلّف في فرنسا مجزرة مقر صحيفة *Charlie Hebdo* واغتيال صامويل باتي[١] Samuel Paty. على نطاق أضيق وأكثر سلمية، لحسن الحظ، اشتركت الكنيسة الكاثوليكية من جهتها في حملات احتجاجية مختلفة

١ مدرّس ثانوية فرنسي قضى ذبحاً في عام ٢٠٢٠ على يد متطرّف وذلك على إثر حملة استهدفته بدعوى استخدامه كاريكاتيراً لصحيفة *Charlie Hebdo* عن الرسول خلال درس كان موضوعه حرية التعبير. (م.)
بيان مفوضية الأمم المتحدة السامية لحقوق الإنسان:

https://www.ohchr.org/en/press-releases/2021/10/honour-slain-french-teacher-samuel-paty-defending-rights-defying

وأعمال تخريبية ضد ملصقات وعروض أو أعمال فنيّة اعتُبرت تجديفية. (فيلم مارتن سكورسيزي Martin Scorsese، La Dernière Tentation du Christ [الإغواء الأخير للمسيح] في عام ١٩٨٨، وصورة للفنان أندريس سيرانو Andres Serrano في عام ١٩٨٧ بعنوان Piss Christ، ومسرحية *Golgota Picnic* [نزهة الجلجثة] التي كتبها وأخرجها رودريغو غرسيا Rodrigo García في كانون الثاني/ يناير ٢٠١١ في مدريد، وتحريف لوحة "العشاء الأخير" (La Cène) لليوناردو دافنشي Léonard de Vinci من قبل مصمّم إعلانات في عام ٢٠٠٥). بهذه المناسبة، عرّف المونسينيور فانتروا Mgr Vingt–Trois، رئيس أسقفة باريس في ذاك الوقت، التجديف بأنّه "اعتداء على الربّ، مقصود"[1]. لكن هذا لا يمكن أن يكون موقف المحاكم العلمانية، وبالتالي فإنّ الحجة الوحيدة لوقف التجديف ليست تقديم معاناة الرب، وإنما معاناة المؤمنين الذين يرون عقيدتهم تُسبّ ويُستهزأ بها، وهي معاناة لا تحيل هذه المرة إلى أي تعالٍ (في حين أنّ معاناة التائب المتَسوِّط[2] تتجه إلى الرب، أو على الأقل قبل إخراجها في مشهدية مواكب التسوّط الكبيرة المدرجة اليوم ضمن رأس المال الثقافي العالمي لدى اليونسكو!). غدا المسيحي الذي يعاني في فئة المجموعات الهويّاتية التي تطالب بوضع حد لمعاناتها (وليس تعظيمها في التوبة). ما يفسّر ظهور مجموعات هويّاتية مسيحية تعمل ضمن السجل القانوني نفسه للمجموعات المناهضة للعنصرية، في فرنسا مثلاً، Agrif (الرابطة العامة ضدّ العنصرية ومن أجل احترام الهوية الفرنسية والمسيحية، التي أُسّست في عام ١٩٨٤).

تنظر المحاكم إذاً في قضايا التجديف دون إحالة إلى الرب، لكن مع الأخذ في الاعتبار معاناة ومشاعر الأشخاص. يستخدم المحامون حجة

1 "Un spectacle caricatural par rapport au Christ", *Le Parisien*, 8 décembre 2011.

٢ الذي يضرب نفسه بالسوط تكفيراً عن خطاياه وتقرّباً إلى الرب. (م.)

"الحساسية الدينية المجروحة". يدخل المؤمن في الصف، يدافع عن هوية، ويعاني مثل الآخرين، ويطالب بجبر الضرر ويطلب حقوق ملكية فكرية على رموز الدين: يعادل هذا إدانة التملّك الثقافي عند المجموعات المصنّفة عرقياً، والأهلية، والواقعة تحت الهيمنة.

أفضت قضايا التجديف هذه إلى نتيجة متعارضة: لم يعد احتجاج المؤمنين يعيد الاعتبار للدين في الفضاء العام وإنّما زاد من حدّة التجريد الثقافي للدين. غدت معاناة المؤمن معلمَنة، وهي تحيل إلى مشاعره الشخصية وحميميّته وليس إلى المقدّس. إنّه يعاني كما الآخرين، على غرار المثليين رغم أنّها فئة لا يمكن للمؤمن الكاثوليكي أو المسلم الدفاع عنها. يمكن أن نرى في الفعاليات الكبرى للاحتجاج ضد عدم التسامح جناح "المسلمين" إلى جانب جناح المثليات أو العابرين جنسياً...

لكن الاعتراض على الاستخدام الفني لعناصر دينية له تبعة أخرى: اختفاء ثقافة دينية مشتركة تسمح لغير المؤمن بالتعبير من خلال موضوعات دينية، سواء في إطار الاحترام أو الكاريكاتورية. "لا تقترب من الدين" تُترجم إلى "تَجاهل الدين" إذا كنت لا تؤمن. كانت لوحة "العشاء الأخير"، التي حرّفها مصممو الإعلان، عملاً فنياً عظيماً بإمضاء ليوناردو دافنشي، لكن بالنسبة إلى المتشدّدين الذين أدانوا استخدامها، فإنّ اللوحة تعود إليهم، في حين أنّ ليوناردو دافينشي هو النموذج الأولي للفنان الكبير إنساني النزعة. وإذا حكمت المحكمة لفائدة المؤمن فإنّها تمنحه بحكم الأمر الواقع حق ملكية حصرية على المرجعية الدينية التي لا يمكن أن تُقرأ أو تُرسم أو تُمثّل من طرف أولئك الذين لا يرون فيها سوى موروث ثقافي مشترك متاح للجميع: وبالتالي فإنّ فكرة الثقافة المشتركة بين المؤمنين وغير المؤمنين ذاتها هي التي تختفي.

لماذا لا تتماشى النزعة الأخلاقية مع الثقافة

في آذار/ مارس ٢٠٠٧، رفضت قاضية ألمانية من محكمة فرانكفورت إجراءات مسرّعة للطلاق لسيدة مغربية تعرّضت للضرب من زوجها بذريعة أنّه في "هذا المحيط الثقافي، ليس من غير المعهود أن يستخدم الرجل حقّ التأديب. كان على المدعية المولودة في ألمانيا توقّع هذا بزواجها من المدّعى عليه الذي نشأ في المغرب"[١]. إنّها حجّة ذات نزعة "ثقافية تعددية" بامتياز لكن بما أنّنا لا نعرف الآراء السياسية للقاضية، يمكنها أن تكون من اليمين ("لا تدخلوا في زواج مختلط إذا أردتم تجنّب المتاعب") كما من اليسار (احترام الثقافة المهاجرة). لنشر هنا إلى نقطة مشتركة بين فكر الووك وتطوّر الفقه القضائي (السابق له): ليست الثقافة عذراً، بل قد تكون ظرفاً مشدِّداً [للعقوبة] عندما يتعلّق الأمر بالبطريركية، أو الإسلام أو... الاستعمارية. وكما أنّ احترام الثقافة لا يمكن أن يبرّر ختان الإناث، كذلك لا يمكن للرسوخ الثقافي العميق للعنصرية في أوروبا في القرنين التاسع عشر والعشرين أن يمنح ظروف تخفيف لسياسيي تلك الحقبة. ليست النزعة الأخلاقية حكراً على فكر الووك بتاتاً، إذ نجدها في النزعة العلمانية المعاصرة؛ الفرق هو أنّ الأولى تتّخذ حقل التاريخ كميدان لتوبة المهيمِنين، فيما تركّز الثانية على الحاضر بما يقتضي "الإصلاح" الديني، لكن هذه المرّة من وجهة نظر "المهيمِن" (في هذه الحالة العلماني، وحتّى الملحد) ما ينبع من الاهتمام نفسه بالتصحيح المعياري باسم إلزام أخلاقي.

لا ترفض ثقافة الإلغاء الثقافة الرفيعة في ذاتها بل تقيّدها بالحكم الأخلاقي

---

1 "Une juge allemande justifie la violence contre les femmes au nom du Coran", *Le Temps*, 26 mars 2006.

سُحب الملف من القاضية.

الواقع على الفنان: ليس لأنّ مؤلّفاً ما عبقريٌّ، أو أنّ رجل سياسة أنقذ الأمة، أو عالماً ما محسن للبشرية، فإنّه يمكننا نسيان أفعاله أو كتاباته العنصرية أو المتحيّزة جنسياً أو المعبّرة عن رُهاب المثلية. كما في غالب الأحيان، ليس النقاش جديداً: فقد وقع خوضه في خصوص فاغنر، ويعود دورياً في فرنسا في خصوص هايدغر Heidegger أو سيلين Céline. لكن هنا، ما يمكن أن يكون نقداً شرعياً للوظيفة الأيديولوجية للثقافة الرفيعة يرتدّ حصرياً إلى الوصم الأخلاقي للفنان أو المؤلف؛ ثمة نقل للمضمون إلى المؤلف، من الأيديولوجيا إلى الأخلاق ومن النقد إلى الرقابة. لم تعد الثقافة إطلالةً على المجتمع، وإنّما قابلة للاختزال في منتجي الأعمال موضع النظر؛ وهي ليست مدوّنة قد وصلت إلى استقلاليّتها، بل تبقى عمل شخص حقيقي. إنّ تفريد العمل شرط ليدخل ضمن حكم أخلاقي. وبالتالي فإنّ البعد الثقافي بالمعنَيين (الأنثروبولوجي: "تلك كانت ثقافة تلك الحقبة"؛ أو الأكاديمي: "سيلين عبقريّ") لم يعد قابلاً للمقابلة بالحكم الأخلاقي. تختفي الثقافة من حقل الأخلاق والمعيار.

الحكم الأخلاقي يجرّد من الثقافة لأنّه يرفض "العذر الثقافي" لدى المهيمِنين كما لدى المهيمَن عليهم: إما عندما يسمح هذا العذر بقبول استثناءات للقاعدة باسم خصوصية ثقافةٍ خاضعة للهيمَنة، وإما عندما يتعلّق الأمر باستبعاد الأخلاق المهيمِنة بذريعة الشناعات التاريخية (مثل الاستعمارية). مثلاً، لا يقبل المجتمع الفرنسي المهيمِن أن يُصادق على ممارسات على غرار ارتداء الحجاب وختان الإناث باسم احترام ثقافة المهيمَن عليهم. لكنّ أنصار العلمانية "الصارمة" لا يدافعون عنها باعتبارها تعبيراً عن ثقافتهم الخاصة، في هذه الحالة الثقافة الغربية (ما قد يطرح بالمناسبة إشكال الجذور المسيحية لأوروبا) ولكن باعتبارها مكسباً للنضال العلماني للعقل ضد الدين، وبالتالي مَنفذاً للكونية. بينما أولئك الذين يعارضون هذه العلمانية السلطوية يرون في تأكيد القيم الثقافية المنشقّة شكلاً من أشكال مقاومة الهيمنة قبل كل شيء

وليس تعبيراً عن روح شعب أو ثقافة أنثروبولوجية ما: بالنسبة إليهم، الهوية مقاومة وليست معطى. باختصار، وراء الخطاب الثقافوي (قيم الحرية غربية، والقيم المحافظة تجسّد مقاومة المهيمَن عليهم)، يدّعي كل شخص الانتماء إلى كونية ما: الليبرالية من جهة، ومقاومة الهيمنة من الجهة الأخرى.

على هذا النحو تُعاد صياغة العلامات الثقافية لهذا الاحتجاج بمفردات متوافقة، للمفارقة، مع الثقافة المهيمِنة: يندرج البوركيني والحجاب تحت [شعار] "جسدي، اختياري". لا تقول الفتاة التي تتبنى الحجاب: "هذا لاتّباع تقاليد أسلافي"، ولكن "هو للفرار من النظرات الاستيلابية للرجال، وحماية هويّتي"، إلخ. تزعم الحركات التي تدين النزعة الاستعمارية الجديدة للثقافة المهيمِنة، للمفارقة، بناء فضاء "خالٍ من الثقافة" (culture free) حيث يفلت المعيار الذي ينطلق منه النقد من أي نقد للمعيار. وهم يدافعون عن الأقليات الثقافية ليس لأنّ القيم التي تحملها هذه الثقافات (مثل ارتداء الحجاب) حسنة وإنما لمجرّد أنّ هذه القيم هي علامات تمرّد، ورفض للهيمنة. إنّهم يرون في مقاومة الهيمنة قيمة كونية في ذاتها ولو أنّ هذه النزعة الكونية الأخلاقية تتجسّد، من قبيل المفارقة، في نزعة خصوصية ثقافية (ارتداء الحجاب، رفض المثلية)، التي قد تكون مشتركة في الثقافة المهيمِنة تحديداً بين القطاعات الأكثر محافظة في المجتمع أي الذين هم أكثر من يمكن أن يتبنى الماضي الاستعماري في أوروبا وسيطرة البيض في الولايات المتحدة. مثلاً، في أيار/ مايو ٢٠٢٢، اتُّهم لاعب كرة القدم السينغالي في فريق باريس سان-جيرمان (PSG) إدريسا غي Idrissa Gueye برهاب المثلية بسبب رفضه ارتداء قميص الفخر لمجتمع الميم بألوان قوس قزح. جزء من الصحافة الإفريقية دافع عنه (رغم أنّه لم يدلِ بتصريح حول الموضوع) باسم "القيم الإفريقية" المفترض أنّها مخالفة للمثلية الجنسية التي يُعدّ تعزيزها تحديداً عنصراً من عناصر الهيمنة الاستعمارية الجديدة. رغم أنّ مفهوم المثلية الجنسية كما هو مستخدم اليوم

غائب عن الثقافة التقليدية التي تملك فئات أخرى للتفكير في "جنس ثالث"[1].

سواء كنا نروّج لحقوق المثليين (والمثليات) أو نرفض المبدأ، فإنّنا في الواقع نحيل إلى مبدأ كوني لم يعد مرتبطاً بثقافة معينة وإنما بإلزام أخلاقي قطعي من النوع الكانطي، أي ذلك الذي يُفلت من أي حتمية ثقافية. إنّ الطابع المطلق للمعيار وعُلويّته هما اللذان يجعلان منه عنصراً مجرّداً من الثقافة، لأنّ الحديث عن المثلية الجنسية بشكل إيجابي أو سلبي يعني التموقع فوق تركيب وخصوصية ثقافات أدارت كلها بطريقتها تنوّع الهويات الجنسية. لكنّ تحويل هذه الهويات المتقلبة إلى موضوع قانوني (وبالتالي إلى موضوع حقوقي) يعني في الواقع جعلها كونية وفصلها عن أي سياق ثقافي. لذلك لا يكتسي الحديث عن ثقافة إفريقية معارضة للمثلية الجنسية معنى بقدر ما لا معنى للحديث عن ثقافة إنجيلية للجنوب الأميركي، أو ثقافة خاصة بمارسيليا (إشارة مأخوذة بشكل عشوائي بطبيعة الحال) معارضةٍ كذلك للمثلية الجنسية. عندما أعلن مجمع العقيدة والإيمان للكنيسة الكاثوليكية في عام ١٩٨٦ أنّه "من المهم التأكيد على العكس، على أنّه رغم أنّها ليست خطيئة في حد ذاتها، فإنّ الميل الخاص للشخص المثلي يشكّل مع ذلك نزعة قوية إلى حد ما نحو سلوك فاسد جوهرياً من وجهة نظر الأخلاق"[2]، لم تكن تلك رؤية ثقافية. يتعلّق الأمر فعلياً بمعيار أخلاقي فوق الثقافات، أي أنه معيار مجرّد ثقافياً. إذا كانت الأصوليات المعاصرة (الإنجيلية والسلفية) مهووسة بنفس القدر بالقاعدة والمعيار (الإجهاض، لباس النساء)، فإنّ ذلك من تبعات قطعها لا

١ انظر مقابلة عالم الأنثروبولوجيا باتريك أووندو Patrick Awondo مع كومبا كانيه Coumba Kane:

"Dès qu'un Africain prend position sur l'homosexualité, l'affrontement symbolique avec le Nord se réveille", *Le Monde*, 29 mai 2022.

2 Congregatio pro Doctrina Fidei, *Epistula de pastorali personarum homosexualium cura*, 1er octobre 1986, *AAS* 79 (1987); traduction française officielle reproduite dans *DocCath* 83 (1986).

مع الثقافة المعاصرة فحسب لكن مع مفهوم الثقافة ذاته.

في هذه اللعبة حيث الثقافة هي في الواقع دائماً مقاومة لمبدأ الكونية وليست أبداً كونية (لأنّ الثقافة الكونية لا تعود ثقافة بالمعنى الأنثروبولوجي، على الأقل ما دام لا يوجد مجتمع كوني)، فإنّ أي إحالة إلى نظام قيم كونية هو مُجرِّدٌ من الثقافة بحكم تعريفه. وإذا كانت ثقافة ما، كتلك التي نسميها ثقافة غربية، تدّعي الكونية فعليها لا فقط تجريد الآخرين وإنما أيضاً أن تتجرّد هي نفسها ثقافياً للمضي قُدماً في إضفاء الطابع الكوني على قيمها الخاصة. لكن لا يمكن أن يُفرض هذا إلا من خلال معيارية سلطوية لأنّه، بطبيعة الأمر، لم تعد ثمة بداهة ثقافية مشتركة. وهنا تكمن المشكلة. لماذا لم تعد هناك بداهة ثقافية مشتركة؟ لأنّه لم يعد ثمّة مجتمع (أو أنّه موجود في أشكال متدهورة). لفهم كيف يدور تمدّد المعيارية حول تعزيز سردية الفرد الراغب وشكوى الفرد المُعاني (وهو الآخر، معكوساً) في الوقت نفسه، يتوجّب الالتفات إلى عامل أساسي من عوامل إعادة التشكيل الاجتماعي: النيوليبرالية. ليست هي سبب المشكلة كما ذكرت في المقدمة، لكنها بلا شك مثال جيّد عن "التآلفات الانتقائية" التي تقرن بين المباحث التي نتطرق لها في هذا الكتاب والتي تطرح سؤالاً بسيطاً: كيف يمكن إعادة نسج رابط اجتماعي في عالم مصبوغ بالفردية إلى هذا الحد؟ والمفارقة هي أنّ النيوليبرالية التي هي أكثر من التنويعة المعاصرة للرأسمالية، تبيّن بشكل لافت المَنسَق التحرّري للفرد الراغب وتمدّد النظم المعيارية، لأنّها تطرح نفسها تحديداً كأفضل مدبّر للمعاناة. لكن بأي ثمن؟

الفصل الثامن

نعيم المعيار

تفترض النيوليبرالية تحرير الفرد من الروابط الجماعيّة كافة، واستقلاليّته النظريّة على الأقل، وانتسابه إلى السوق. إنّها تريد التقاط كينونة الرغبة، تريد أن يحب الفرد ما يفعل وأن يسعى إلى أن يتخطى نفسه و"يحقّق" ذاته. عكسُ قصة النجاح هذه (sucess story) هو الفاشل (loser) المسؤول عن فشله. يجري تصوّر الإنسان على أنّه فاعل حرّ في قدَرِه، والموظف كصاحب مشروع لذاته رغم علاقة التبعية المرتبطة بمكانته: يغدو ما يُسمّى بالأَوبَرة النموذج الذي يحكم لا علاقة العمل فحسب وإنما مجمل العلاقات الاجتماعية.

لتكون هذه الأوبرة فاعلةً يجب تطوير وهم الاستقلالية وإضفاء قيمة على هذا الفرد وجعله مركز العلاقة الاجتماعية، وبالتالي أخذ صورته عن نفسه في الاعتبار. لكنه إذا كان مسموحاً له، أو يُشجَّع حتّى على أن يختار ذاته، فذلك فقط في سجل لا يخوض في علاقته بالهيمنة "الحقيقية": يمكنه أن يختار نوعه الاجتماعي ويحقّق تخيّلاته، ويجب أن يُحترم وتصير هويّته موضع اهتمام وعناية، خاصة أنّ الفضاء الذي يحقّق فيه ذاته هو تحديداً فضاء الفصل الاجتماعي، الذي يفسح المجال أمام النيوليبرالية. وهكذا يقوده تحرّره الخيالي إلى استهلاك منتجات مشتقة من اغترابه (إنّه مبدأ الفوردية (fordisme) المجدّد: كان يُدفع للعامل أجر كافٍ ليتمكن من شراء السيارة التي يُنتجها: اليوم، تُحرَّر الرغبة لكن الفرد الراغب يدفع ثمن أدوات متعته). تشمل هذه النزعة المجالات كافة، ولهذا غدت أنشطة أو وظائف اجتماعية مجانية بشكل طبيعي سابقاً، مدفوعة الثمن (عوّضت شركات سيارات النقل بالأجرة التوصيل عبر الأوتوستوب كما عوّض المعالج النفسيّ الصديق النجيّ).

نهاية الحميمي وتسليعه

لم يعد ثمة مجال حميم أو خاص (intimacy، privacy)، كما يقول بلطافة مارك زوكربيرغ Mark Zuckerberg مؤسّس فيسبوك: "لم تعد الخصوصية (privacy) هي القاعدة الاجتماعية (...). صار الناس مرتاحين حقاً لا لفكرة تشارك معلومات أكثر ومن كل نوع فحسب ولكن أيضاً لفعل ذلك بشكل أكثر انفتاحاً ومع عدد أكبر من الناس"[١].

يؤدي اختفاء الداخلية (كل شيء يجب أن يكون شفافاً وبيّناً) إلى تسليع ما كان يمكن أن يكون حميمياً. وقد وصفت إيفا اللوز هذا الأمر بشكل مميز في ما يتعلّق بالجنسانية: "أصبحت الجنسانية منصة ثقافية لاستهلاك سلع موجودة وموحَّدة العِيار (مثلاً، الملابس الداخلية والفياغرا والبوتوكس)، وسلع مرتبطة بتجربة ما (مثلاً، المقاهي وبارات العازبين أو مخيمات التعرّي)، وسلع غير ملموسة على غرار النصائح العلاجية لتحسين الأداء والقدرة الجنسية"[٢]. إنّ المطالبة بأجر للأم ربة المنزل وكذلك تقييم "العبء العاطفي الزائد" أو "العبء النفسي" للنساء العاملات واللاتي يقمن بالأعمال المنزلية تضع علاقة الأزواج التي صارت تدريجياً مسألة خاصة مع الحداثة وعلمنة الأديان، في قلب الاجتماعيّة، الاقتصادية والسياسية. بالتأكيد، تَبيّنَ ماركس في العائلة انعكاساً للعلاقات الاجتماعية، على نهج غير سياسي وغير مختار، لكن لم يعد تسليع الحميمي خفيّاً اليوم: فهو مصمّم في إطار النيوليبرالية. وهو يمشي جنباً إلى جنب مع تمدّد المعيارية: يمكن أن نهنّئ أنفسنا بأنّ الاغتصاب الزوجي معترف به، أو بشكل أكثر دقّة

---

١ تقرير عن تدخل لمارك زوكربيرغ من صحيفة *The Guardian* بتاريخ ١١ كانون الثاني/ يناير ٢٠١٠.

2 Eva Illouz, *La Fin de l'amour*, op. cit.

باختفاء الاستثناء الزوجي في الاغتصاب، لكنّ ثمن ذلك هو إقحام القضاء على الحميم. كذلك ينتشر إضفاء الصبغة التعاقدية على العلاقات العاطفية: العقد العلائقي الموقّع من طرف شريكين يمكن أن تكون له قيمة قانونية في بعض البلدان، على غرار الولايات المتحدة. ويمكن التوجه إلى القضاء للحصول على اعتراف بمعاناة عاطفية. بهذا المعنى، ليست الخصوصية حمايةً للحميم، لأنّه لم يعد ثمة وجود لهذا الأخير (رأينا ذلك مع نقد التحليل النفسي وسر الاعتراف): هي تتعلّق بمجموعة من القواعد التي تحدّد شروط استعراض النفسية (لم يعد الحديث يجري عن "روح"، رغم أنّ الكلمة وجدت منذ وقت طويل استخدامها العلماني في الأدبيات).

عندما تتبنّى الشركات الكبرى الثقافة الاحتوائية

إنّ المفردات المستخدمة (agency [فاعلية]، empowerment [تمكين]) من قبل فاعلي تحرير المجموعات المضطهدة لا تعيد النظر بالضرورة، كما رأينا، في هياكل السلطة، لأنّ المؤسسة وعالم الأعمال يتقبّلان جيّداً ظهور فئات من الأشخاص الذين كانوا إلى ذلك الحين تحت الهيمنة أو مهمّشين للاستفادة منها عند الحاجة. بل حتّى إنّ مثال التحرّر الفردي (يعود لكلّ شخص أن يحقّق ذاته ويعطي أفضل ما لديه) متوافق تماماً مع النيوليبرالية التي لا تجد صعوبة في تبنّي القيم الجديدة وفئات الجندر الجديدة. من الجهتين (مسؤولين وموظفين) يتشارك الفاعلون هذه الثقافة "الاحتوائية" نفسها للفرد الراغب، وتحقيق الذات، والاستقلالية، ونوع من التناغم الذاتي في العلاقات الاجتماعية.

هذا التحوّل الثقافي جليّ بشكل خاص في الولايات المتحدة، حيث يتجسّد سياسياً. إلى حدود بداية الألفينيات، كان الحزب الجمهوري داعماً

للأعمال التجارية وفي الوقت نفسه مدافعاً عن القيم المحافظة: هو التحالف الذي دعا إليه ريغان وجورج بوش الابن George W. Bush. لكن مع حركة Tea Party [حفل الشاي] وترامب تقبّضت قواعد الجمهوريين بمسألة القيم (المحافِظة بطبيعة الحال) بينما تبنّت الشركات الكبرى (big business) ثقافة "تقدميّة" أكثر قدرة على مرافقة انعطافتها النيوليبرالية. لا يتعلّق الأمر إذاً فقط بعمالقة التكنولوجيا (GAFAM)، أو الشركات الناشئة (start–up)، التي غدت رائدة الاقتصاد ويديرها شباب سابقون من جيل طفرة المواليد الذين نشؤوا في ظل قيم مرحلة ما بعد عام ١٩٦٨، ولكن بشركات كبيرة كانت إلى ذلك الحين محافظة جداً. الحالة النموذجية هي Disney World وأكبر متنزّه ترفيهي لديها في أورلاندو بولاية فلوريدا. إلى وقت غير بعيد، كان الأخير المكان الأساسي للترفيه للعائلات الأميركية التقليدية. لكن ديزني أخذت منعطفاً "احتوائياً" (الاعتراف بحقوق الموظفين من مجتمع الميم على سبيل المثال). كنتيجة، أطلق محافظ فلوريدا المحافظ رون دوسانتيس Ron DeSantis الداعم لترامب والمناهض للإجهاض وللزواج المثلي والمدافع عن القيم المسيحية وفقاً لرؤية إنجليي الجنوب، حرباً على Disney World، وهدّد باستخدام وسائل ضغط كانت من اختصاص اليسار (إنهاء الامتيازات الضريبية)[1]. لكن الشركات الكبرى تلعب عن قصد ورقة الاحتواء[2]. لا يجب

1 "Disney, Built on Fairy Tales and Fantasy, Confronts the Real World", *The New York Times*, 17 avril 2022.

٢ تغريدة قناة State Farm:

8 juin 2021: "*We believe no one should be afraid to celebrate who they are. Let's support our LGBTQ+ neighbors and show our Pride together! #GoodNeighbor #PrideMonth*".

تغريدة الفرع الإسباني لشركة ماكدونالدز:

McDonald's, 23 janvier 2020: "*McDonald's is proud to have a rating of 100 on the Human Rights Campaign Foundation's Corporate Equality Index, the national benchmarking tool on corporate practices related to LGBTQ employees*".

أن نرى في ذلك مجرّد استراتيجية تجارية، لأنّ لشركة ديزني الكثير مما يمكن أن تخسره في هذا النزاع مع محافظ فلوريدا وليس مؤكداً أنّها ستربح عن يساره ما ستخسره من يمينه من ناحية الزبائن. يتعلّق الأمر بدلاً عن ذلك بتوافق بين النيوليبرالية الاقتصادية والقيم الاحتوائية الجديدة، دون علاقة بالضرورة بالأرباح المحتملة ولا بالقيم الشخصية للصناعيين (ترفض العديد من فروع الامتيازات المحلية [لهذه الشركات] اتّباع ذلك، ليس لمصلحة تجارية ولكن بسبب القناعة الدينية لمديريها المحليين[١]).

تمدّد المعيارية

تؤدي هذه القطيعة الثقافية في عالم المؤسسات إلى نزاعات مستمرة تُرفع إلى المحاكم. هل يمكن لموظف أن يتمسّك بقناعاته الأخلاقية والدينية إن لم تكن مطابقة لقناعات المؤسسة؟ هل يمكن لصاحب أيّ متجر كان أن يرفض الزبائن بحسب توجّهاتهم الجنسية باسم قناعاته الدينية الخاصة؟ حالة شهيرة في الولايات المتحدة (Masterpiece Cakeshop v. Colorado Civil Rights Commission) فصلت في شأنها المحكمة العليا عام ٢٠١٨ لصالح حلواني رفض إعداد قالب حلوى زفاف زوجين مثليين جنسياً (لكن كما غالباً، تحاشى الحكم أي تصريح حول الجوهر واكتفى بالظروف الخاصّة: ليس قالب الحلوى ما رفض الحلواني إعداده بل عروسَي السكر المرتديَين

انظر أيضاً:

Mickaël Correia, “Le ‘wokewashing’, la nouvelle stratégie des majors pétrolières”, mediapart.fr, 22 janvier 2022.

1 “Companies like State Farm and McDonald’s say they support LGBT rights, but their franchisees and agents sometimes have other ideas”, *Business Insider*, 23 juin 2021.

ربطة عنق ويوضَعان على قمته)[١].

مع اتخاذها موقفاً تقدمياً، تتفادى النيوليبرالية أي تفكّر في الأسباب البنيوية للتمييز (بداية طبعاً بالتمييز العنصري). وهي تُرجع للأفراد مسؤولية أفعالهم، جاعلة من العنصرية والذكورية أو التمييز عامة مشكلة أخلاقية سببها الأفكار السيئة للأفراد أو اندفاعاتهم، ويمكننا حلّها بالتالي من خلال وضع قواعد أخلاقيات (منع أي كلام أو إيماءات "غير ملائمة")، تُعلَن وتُفرَض عبر لجان أخلاقيات ومتابعة عقوبات، فردية دوماً. نحن بالفعل في نظام اتهام، وإقرار، وتداول: يكون وجود القضية عبر الشكوى بمعنيي الكلمة (التعبير عن معاناة، وطلب تدخّل القضاء). نشهد إذاً تحويلاً للقانون إلى فقه قضائي، لأنّ كلّ شيء يُرجَع إلى حالات فردية أو وضعيات خاصة. ورأينا كيف يمكن لحدث عابر أن يؤدّي إلى قانون (مثلاً في فرنسا، القانون الذي أُقرّ في عهد رئاسة ساركوزي والذي يحدّ من التجمعات أسفل الدرج في المباني الجماعية، في حين أنّ هذا النوع من الوضعيات يمكن أن يدار في إطار مبدأ قانوني عام أكثر على غرار عدم الإزعاج). القانون الأنكلوساكسوني مهيّأ أكثر لهذا التطور لأنّه ينطلق من حالات ملموسة وليس من مبادئ عامة كبرى، ما يفسّر اتباع القانون الأوروبي (وخاصة قانون المحكمة الأوروبية لحقوق الإنسان) لهذا الطابع القضائي الفقهي الذي يقود، باسم تفريد القاعدة، إلى "عملية تحويل بيروقراطية حقيقية لكل أمر خاص"[٢].

مع أنّ النيوليبرالية تدّعي الانتماء لقيم "طيب العَيش": من الطعام الصحي

---

١ انظر:

Winnifred Fallers Sullivan, "Is Masterpiece Cakeshop a church?", *Immanent Frame*, 8 juin 2018.

2 Massimo Cuono, "Bureaucratiser l'inégal, l'extraordinaire, le particulier. Paternalisme et dépolitisation à l'époque néolibérale", *in* Béatrice Hibou (dir.), *La Bureaucratisation néolibérale*, Paris, La Découverte, 2013.

(المقاصف) إلى التسامح وتحقيق الذات (أو بالأحرى ما هو "كامن" فيها) مروراً باستخدام الدرّاجة وممارسة اليوغا. لكن لهذا، بمجرّد أن توضع هذه المبادئ الأساسية (التي نجدها عادة في الصفحة الأولى لمواقع الإنترنت الخاصة بالمؤسسة أو الجامعة والتي يجري الحديث فيها عن التفوّق والاحتوائية والاحترام والتسامح والرفاهية، إلخ)، يتمّ، في غمرة ذلك، نشر سلسلة من القواعد والالتزامات والإيضاحات (disclosures) والتنبيهات بانبثاقات (pop–up) رسائل تحض على القبول عبر نقرة بسيطة بشروط الاستخدام، وأخلاقيات المجموعة، وسبل الانتصاف أو الشكوى من أي نوع، وفي آخرها أرقام الهواتف التي يتعيّن الاتصال بها في حال وجود مشكلة أو شكّ ما[١]. فالأفراد ملزَمون باستمرار بتوقيع مواثيق وتعهّدات: من يطلب منحة، ومن يتقدّم إلى وظيفة، ومن يسجّل في أطروحة، ومن يطلب بطاقة إقامة أو فيزا، ومن يحجز قاعة في البلدية للزواج، ومن يسجّل أطفاله في مدرسة أو في المصائف، إلخ. تترجم النيوليبرالية بتمدّد هائل لنظم المعيارية وما يتبعها: البيروقراطية[٢]... في تعارض تامّ مع التناغم المزعوم الذي تعد به الرغبات التائقة نحو تخطّي الذات والتسامح تجاه الآخرين.

إنّها مفارقة المعيارية النيوليبرالية: فهي تقوم باسم التسامح و"الخير"، وتحارب "الأحكام المسبقة" والجهل، وهي بالتالي مرتبطة بشكل نسقي بالبيداغوجيا السلطوية. لأنّ جذر الشرّ في نظرها ليس المجتمع وإنما الفرد

١ في عام ٢٠٠٨، أستاذان من جامعة Carnegie Mellon قاما بحساب نتيجته أنّ قراءة جميع إشعارات سياسات الخصوصية (privacy policies) التي تعترض شخصاً واحداً في المواقع التي يزورها خلال عام تتطلّب ٧٦ يوم عمل. ورد في:

Shoshana Zuboff, *L'Âge du capitalisme de surveillance*, Honfleur, Zulma, 2018.

٢ درسها جيداً

David Graeber, *Bureaucratie*, op. cit., et Béatrice Hibou, *La Bureaucratisation du monde à l'ère néolibérale*, op. cit.

الذي لم يُدرِك، وبقي خاضعاً لاندفاعاته أو للثقافة البطريركية القديمة. يمنع التفريد النسقي اعتبار أي حتمية اجتماعية، وإنما فقط مجموعة أفراد يقومون بخيارات حسنة أو سيئة. يكفي أن "تعبر الطريق" لتجد عملاً، يقول الرئيس الفرنسي إيمانويل ماكرون Emmanuel Macron لشاب كان يشرح له أنّه لا يجد عملاً في مجال اختصاصه[١].

فقدان البداهة المشتركة إذاً هو الذي يظهر فعلياً هنا: فالعلاقات الاجتماعية الجديدة التي أقحمتها النيوليبرالية يجب أن تكون دائماً موضوع تفاوض، وحتى مفروضة على أولئك الذين لم يدركوا، وخاصة الذين لم يفهموا أنّ هذا لصالحهم. طبعاً، ثمّة صيغة لذلك: يمكن أن تكون (nudge) ("النكزة أو الدفعة الصغيرة"، في هذه الحالة نكزة مَنكب، أو حثّ خفيّ نوعاً ما) من أجل دفع الناس في اتجاه ما عليهم اعتباره "جيداً" لإيهامهم فيما بعد أنّهم من قام باختيار ما دُفِعوا نحوه. ابتكر مؤلفان أميركيان مفهوم النكزة وهما المختص في القانون كاس سونستين Cass Sunstein ورجل الاقتصاد ريتشارد ثالر[٢] Richard Thaler. المثال النموذجي الذي جرى اختباره في التسعينيات في حمامات مطار سخيبول في هولندا، هو الذبابة المزيفة التي رُسمت في مبولة: لوحظ أنّ الرجال يصوّبون بشكل أفضل ويرشون الأرضية أقل، وبالتالي انخفضت مصاريف التنظيف. أمثلة أخرى: علامات الأقدام على الأرض للتشجيع على الذهاب في الاتجاه الصحيح، حزام الأمان الذي يجب فتحه للجلوس (والذي سيعاد ربطه بالتالي دون تفكير)، المعلومة "الامتثالية" (رسالة "٧٠% من الناس يقومون بهذا الأمر أو ذاك"، يُفهم منها ضمنياً: "لم لا أنت؟"). تأتي هذه الطرق كافة من سيكولوجية السلوك، أي

1 *Le Figaro*, 16 septembre 2018.

2 Cass Sunstein et Richard Thaler, *Nudge. La méthode douce pour inspirer la bonne décision*, Paris, Vuibert, 2010.

تلك التي تدرس "الانحياز الإدراكي" دون التساؤل عن "نفسية" الفرد (رأينا أنّ رفض أخذ أي "داخلية" للفرد في الاعتبار بداية من اللاوعي تدخل أيضاً ضمن تسطيح العالم). لكنّ هذه الطريقة لا يمكن أن تكون فاعلة إلا على الهامش، لأنّه لا يمكنها إدارة النزاعات، فهي لا تعاقِب.

تتمثّل المقاربة البيداغوجية الأخرى على نحو مباشر أكثر في سَنّ قانون معياري وفرضه، مع افتراض أنّ المقاومة لا يمكن أن تكون سوى فردية، أي أنّ زمن الانتفاضات الجماعية قد ولّى. وأيضاً تؤيّد النيوليبرالية تماماً النزعة الأخلاقية الجديدة. فقد اتّبعت تطوّر الخطاب الأخلاقي الذي وصفه جيمس هانتر[١] James Hunter (يُلام الذي يتلقى المساعدة، وذاك الذي لا يعمل، وتُقدَّم قيمة العمل والأسرة) نحو نزعة أخلاقية أكثر تركيزاً على الفرد في مرحلة ما بعد عام ١٩٦٨. تغيّرت القيم لكن ليس المقاربة الأخلاقوية للسلوكيات البشرية، التي لم تعد حكراً على المحافظين. حتّى إنّ جزءاً من اليسار التحق بالنزعة الأخلاقية الفردانية لليمين على حساب المخيال والأيديولوجيات الجماعية، وذلك في منظور إنهاء المعاناة عبر الفداء الأخلاقي للنظام. "الووكية" في الجوهر مسيحية جداً، وبالتالي فهي تتماشى مع ما تبقى من الثقافة المسيحية في الغرب[٢]. يرفض الرجعيون الجدد أن يتوب الغرب المسيحي عن ماضيه، مع أنّ التوبة مركزية في المسيحية. وربما أنّ هذا النقد الذاتي الدائم وبالتالي هذا القلق الدائم كانا أحد محركات الديناميكية الغربية.

---

1 James Davison Hunter, *Culture Wars*, op. cit.

٢ تحيل مفردة woke، "يقظ"، في المخيال الديني الأميركي إلى "الصحوات" الكبرى (awakening) البروتستانتية التي تخللت تاريخ أميركا الشمالية منذ القرن الثامن عشر. الرابط واضح بالنسبة إلى الجمهور الأميركي. لكن في أوروبا البعيدة عن المسيحية، هذا التجذر المسيحي للووك غير ظاهر ويؤدي بالتالي إلى اللازمة نفسها حول اختفاء الثقافة المسيحية لصالح التعددية الثقافية.

وبما أنّ قيم تحسين الذات قد استعادتها النيوليبرالية، فإنّ هذا التفريد النسقي يعوّض تضامن المجموعة والرسوخ الاجتماعي، مع تمجيد خطاب قِيم، يبرّر في الوقت نفسه معايرة الأفعال والكلمات والأشخاص في أفق معيارية بمعنيين (تحديد ما هو سويّ ومتجانس وفرض قواعد سلوكية). إنّ نظام المعايير الجديد، كما كلّ نظام معايير آخر، هو وسيلة تحكّم. وهو يجعل الفرد هشّاً لأنّه من الوارد أن يحيد أي فرد: أن يقوم بإيماءة غير مناسبة، أو كلمة زائدة، إلخ. ويؤثّر عدم الاستقرار هذا على "الشعب" كما على "النخب"؛ فالنظام مفتوح باستمرار للتعديل، ولنبذ شخصيات معروفة، ولها شعبية حتى، ليصير اعتباطياً تقريباً، لا يمكن توقّعه، ولا يعود ثمة مراعاة للوضع، لا أحد في منأى[1]. دفع خورخي لويس بورخيس منطق عدم الاستقرار هذا إلى أقصاه في أقصوصة *La Loterie à Babylone*، التي تكون فيها كل إماءة، وكلّ قرار، وكلّ موقف نتيجة قُرعة مستمرة تقوّض في كلّ مرة الوضع السابق.

في مجتمع انسيابي إلى هذا الحد وهو في الوقت نفسه موضوع معيارية دقيقة، كيف يمكن "صنع ثقافة"؟

البيداغوجيا السلطوية: هل يمكن إنشاء بنيات ذهنية (هابيتوس)؟

تتمثّل البيداغوجيا السلطوية في إحداث سلوكيات جديدة (*habitus*) لدى شخص ما من خلال تلقينه نظاماً معيارياً ليست فيه أي بداهة بالنسبة إليه، ويمكن حتّى أن يكون ضدّ نزعاته الخاصة. يفترض بهذا النظام المعياري أن يعزّز القيم "الحسنة". والفكرة الأساسية هي أنّه من فرط التأنيب والتحفيز ينتهي الأمر

---

[1] ثمة بطبيعة الحال "رابحون". لكن هذه الصعوبة في وضع أسماء ووجوه على نظام انسيابي بهذا القدرِ تفسّر جزئياً نجاح نظريات المؤامرة: من الضروري أن يكون وراء كل هذا أشخاص "يفكّرون" النظام ويتلاعبون به بشكل سريّ.

بالأفراد إلى تضمين هذه القيم الجديدة وهكذا يمكن لثقافة جديدة أن تستقر. هذه البيداغوجيا سلطوية لأنّها ترفض صلاحية خطاب معاكس: مثلاً، لا يمكن للنسوية أن تفهم دفاعاً عن مثل أعلى للرجولة المتبناة، ولا يمكن للعلمانية القبول بأن تُواجه بحجة دينية. تفترض البيداغوجيا السلطوية إذاً إما أن ننطلق من الصفر، وإما أن نردّ ما كان موجوداً من قبل. ينظر إذاً إلى الثقافة التي يُراد محاربتها على نحو سلبي (ثقافة أبوية، ثقافة استعمارية جديدة، ثقافة دينية طائفية، على سبيل المثال)، بينما ما تزال الثقافة التي يراد بناؤها غير موجودة بعد: إنّها مشروع. نحن إذاً في مجال ليس للثقافة فيه أي وضعيّة، لأنّ القديمة فاقدة للشرعية والجديدة لا تستوفي الشرط الأساسي لما يجعل منها ثقافة: وهو المشترك الضمني.

رأينا في الفصل السادس كيف تُفعّل المؤسسات التعليمية هذه البيداغوجيا في ما يتعلّق بالحياة الجنسية. وهي تنطبق في ما يتجاوز المدارس والجامعات: مقالات الصحف، وبرامج الراديو، وتغيير النظام الداخلي للشركات والمؤسسات، وتجريم التحرش الجنسي (توسيع مفهوم التحرّش ليشمل مجالات أخرى). والفكرة هي نزع الطابع الذكري عن تصوّر الجنسانية من خلال تغيير السلوكيات والتمثّلات لتظهر ثقافة جنسانية جديدة. الكاتب الكندي مايكل كوفمان Michael Kaufman يأخذ فعلياً هذا الإطار البيداغوجي حينما يشرح أنّه من خلال ندواته العامة الكثيرة ومحاضراته المتنوعة: "ليست نيّت(ـه) تأنيب الناس، وإن كانت بعض الأمور موجبة للإدانة بالفعل. الأبسط هو إذاً قول ما لا يجب فعله... كأب، يجب إعطاء المثال من خلال التعبير عن بعض المشاعر، وفقاً لسنّ الطفل. وينبغي بالإضافة إلى ذلك المشاركة في الأعمال المنزلية. وأخيراً، يجب أن تُنقل بعض الرسائل بطريقة بيّنة. سيعود الصبيان من المدرسة ويقولون أشياء عن الفتيات والمثليين، إلخ. ويقتضي الأمر مساعدتهم على تجاوز هذه الكليشهات والأحكام المسبقة... بكيفية ما، لا وجود للرجولة. إنّها نوع

من التوهّم الجماعي. وهي ليست الجنس البيولوجي"[١].

أوفيدي Ovidie، ممثلة أفلام بورنوغرافية سابقة ومخرجة ومؤلفة تطوّر كذلك في نصوصها هذا المشروع لإنشاء "قواعد لغوية" جديدة (وهي لا تقول "ثقافة" لأنّ الأمر يتعلّق هنا فعلاً بـ"نظام ترميزيّ" سلوكي وليس بمشترك ضمني): "كيف يتعلّم المرء أن يرغب في الحرية الجنسية؟ ينبغي إنشاء قواعد لغويّة جديدة، والدخول في سياسة التجريب"[٢].

وتوضِح في مقابلة أخرى: "من المنصف السؤال دورياً إذا كان كلّ شيء على ما يرام. "هل أنت بخير؟ لا بأس إذا فعلت هذا؟" يدخل هذا ضمن الأشياء التي يمكن أن نُدخلها دون أن يصير الأمر تعاقدياً ومزعجاً. أعتقد أنّ هذا يمكن أن يدخل تدريجيا في ثقافتنا وفي ممارساتنا. هذا ما سيكون معقّداً: علينا جميعاً أن نعتاد هذه الأمور الصغيرة إلى أن تصير آلية ولا تعود تحتاج تفكيراً. يمكننا إدماج جميع هذه الممارسات حول مفهوم الموافقة، دون الحاجة إلى أن تكتسي الأمور صبغة تعاقدية أو أن توضع تطبيقات"[٣].

هذه المقاربة البيداغوجية القريبة من "النكزة"، تصف جيّداً الرهان: كيف يمكن صنع ثقافة، أي تطوير مشترك ضمني؟ لكنّ هذا سيكون معقّداً.

ولأنّ هذا الهمّ البيداغوجي فاعل جزئياً فحسب (أو ليس بعد)، تبقى قوّة القانون، كما تذكّر بذلك حملة ملصقات لجامعة جنيف في عام ٢٠١٩: "نكاتك المعادية للمرأة تعبّر عن فطنة كبيرة، وهي مضحكة جداً وبارعة

---

١ مقابلة لـ:

Marc-Olivier Behrer, "Nous assistons à une chose extraordinaire, la transformation de la paternité", *Le Monde*, 18 juillet 2018.

2 *Libération*, 28 juillet 2018.

٣ مقابلة لـ:

Léa Mormin-Chauvac, *Libération*, 27 juillet 2018.

الذكاء لدرجة أنني سأرويها لمحاميَّ الخاص"[١].

لكنّ هذه البيداغوجيا السلطوية ليست حكراً على اليسار التقدمي على الإطلاق. إذ نجدها لفائدة القيم المعاكسة، عند اليمين المحافظ. كيف يمكن إعادة الاعتبار للرجولة واختلاف الجنسين؟ أطلق الإنجيليون الأميركيون دورات إعادة توجيه جنسي لصالح الأشخاص ذوي الميول الجنسية المثلية، وهي دورات كثيراً ما مُنعت في أوروبا بالقانون تحديداً بسبب عنف هذا الشكل من البيداغوجيا. في الولايات الأميركية كما في فرنسا، تحاول مجموعاتٌ تنظيم دورات "إعادة بناء الرجولة"، حيث يتعلّم الرجال من جديد (الدورات ليست مختلطة) قبول أنفسهم كذكور[٢]. نجد هذه الموضوعات أيضاً عند مجموعات من اليمين المتطرّف دون دلالات ضمنيّة دينية.

لا أساوي هنا بين خصوم ثقافة رجوليّة ومسانديها باعتبار القيم التي يدافعون عنها. أستنتج فقط أنّ المجموعتين تتشاركان في قناعتين، حتى لو أنّ المجموعة الأولى تنظر إلى الأمام والثانية إلى الوراء: الإحساس بأنّها أقليّة تهدّدها ثقافة مهيمِنة ومعاينة أزمة التمثّلات الثقافية للجنسانية. إنّه بالفعل اعتراف باختفاء مشترك ضمني، وسعي إلى (إعادة) بناء صعب لثقافة مشتركة. إذا ما كنا نتحدّث كثيراً عن "تحرير الكلمة"، فذلك لأنّنا لم نعد نتشارك الصمت. نحن أمام صمت... قبور.

١ بالإنكليزية:

"*Your sexist jokes are so clever, hilarious, brilliant, witty I am going to tell them to my lawyer*".

٢ حول دورة كاثوليكية في فرنسا، انظر ريبورتاج جان مارك سافوا Jean-Marc Savoye بأحد العناوين المميّزة لـ*Libé* [صحيفة *Libération*] التي تقود المترجمين إلى اليأس:

"J'ai testé... plus de mâles que de bien", *Libération*, 20 juillet 2018.

وفي خصوص تدريبات الرجولة الجديدة، انظر تحقيق عالمة الاجتماع ميلاني غوراريه:

Mélanie Gourarier, *Alpha mâle. Séduire les femmes pour s'apprécier entre hommes*, Paris, Seuil, 2017.

تؤثّر البيداغوجيا السلطوية بطبيعة الحال في المجالات كافة. وهي تجعل من نفسها أيضاً عقاباً. فتُفرض على المخالفين دورات تحسيس وحتى إعادة تأهيل: يُحكم على سائقين بأن يكونوا حملة نقالة في قسم طوارئ، وعلى أشخاص ارتكبوا جريمة تحت تأثير المخدرات أو الكحول باتباع علاج إدمان، وعلى الأزواج العنيفين بدورة تحسيسية حول موضوع العنف الأسري، ويُرغَم مرتكبو جرائم جنسية على الخضوع لمتابعة نفسية، إلخ.

منذ عام ٢٠١٥، تمدّد نطاق مبحث علاج الإدمان وإعادة التأهيل في أوروبا (وليس في الولايات المتحدة حيث تسود المقاربة العقابية) في مجال الإرهاب والجهادية. وعلى نحو غريب، لم يقع التعامل مع أي من الراديكاليات العنيفة التي عرفتها أوروبا خلال قرن دامٍ للغاية تحت مظلّة نزع الراديكالية. لم يحاول أي نظام قضائي نزع الراديكالية عن الأناركيين، والفاشيين، والقوميين، والانفصاليين، واليساريين المتطرفين، وآخرين كانوا قد قاموا بأعمال إرهابية ضد مدنيين. لماذا الجهاديون؟ يمكن القول إنّه امتداد منطقي لثقافة البيداغوجيا السلطوية نحو مجالات أخرى: لكن لماذا لا يوجد برنامج نزع للراديكالية عن اليمين المتطرف، رغم أنّه مساهم اليوم في الإرهاب؟ التفسير الوحيد هو أنّه ينظر إلى الراديكالية الإسلامية على أنّها قائمة على الدين ما يبرّر مقاربة خاصة[١].

هذا التصوّر "الديني" للراديكالية الإسلامية كان له تأثير خاص جداً في فرنسا: بناء العلمانية كـ"ثقافة" وطنية، يجري تفعيلها ضمن نموذج بيداغوجيا سلطوية. طوّرت وزارة التربية الوطنية منذ عام ٢٠١٨ حملة لفرض العلمانية

١ لا أدخل هنا في الجدل حول طبيعة الإرهاب الإسلامي، والتي تعرّضت لها بشكل كافٍ في كتب أخرى لي (*Le Djihad et la Mort*, Paris, Seuil, 2016)؛ أتحدّث هنا عن تأثير السياسات القائمة على افتراض الراديكالية الدينية، لأنّه مهما كانت صلاحية هذه النظرية فإنّ لها تأثيراً في الواقع.

في المؤسسات [التعليمية]. هي بيداغوجيا بمستويين: يُكَوّن المدرّسون من قبل "مكوّنين" وعليهم بدورهم تكوين الطلبة. وهي بيداغوجيا سلطوية لأنّ نقد المضمون غير مقبول. والعديد من الحجج المضادّة الممكنة (لا سيما تلك التي ترتكز على المعتقدات الدينية للتلاميذ) تُعتبر حتّى جرائم محتملة في القانون (تحت عناوين مبهمة كخطاب الكراهية، وتبرير الإرهاب، وأنواع تمييز مختلفة). وتؤكّد المراسيم الوزارية أنّ: "أي موظف من موظفي وزارة التربية الوطنية محمول في إطار ممارسة وظيفته على ممارسة يقظة كبيرة في رصد تلاميذ في وضعية خطر طائفي. وفي حال الشك في خطر انحراف طائفي، نذكّر موظفي التربية الوطنية أنّه ينبغي إعلام متفقد التربية الوطنية من الدرجة الأولى أو المسؤول عن المؤسسة. سيقوم الأخير بتقييم في مجموعة متعدّدة الفئات (مشكّلة وفقاً للإشكالية) ستتيح التبادل حول الإشارات المرصودة وتبنّي إحاطة مناسبة".

وتتضمّن لائحة الإشارات التي يُفترض أن تثير الشكّ: "الاحتجاج على جزء من برنامج التعليم أو الإجراءات الوقائية؛ رفض المشاركة في الجولات أو في المناسبات الاحتفالية التي تنظّمها المدرسة أو المؤسسة"[1].

علاوة على الطابع شديد الإبهام لهذه المبادئ، فالعلمانية ذاتية المرجعية بشكل كامل، لأنّها ترفض رؤية ما ليس هي. يجري الحديث عن "قيم العلمانية" لكن لا يمكن إعطاؤها مضموناً عدا الإشارة التعويذية للتسامح، كما تبيّن ذلك حملة ملصقات أطلقتها الوزارة مستهدفة التلاميذ في خريف عام ٢٠٢١. ونقرأ فيها أنّ العلمانية، هي "السماح لساشا ونايسا أن يكونا في الحمام نفسه"، مع تصوير حمام سباحة فيه صبي أشقر ذو عينين زرقاوين (باسم سلافيّ في حال ما لم يكن ذلك واضحاً) وطفلة عربية-إفريقية مع اسم

1 https://eduscol.education.fr/980/prevention-et-lutte-contre-les-risques-de-derives-sectaires.

غير محدّد. لا تُذكر كلمة "دين" أبداً (ولا كلمة إسلام). إلى درجة تظهر معها العلمانية في أحسن الحالات مبدأ تعايش بين مجموعات إثنية، وهي مقاربة ثقافوية كلياً لأنّه إذا كان المُضمَر في الحملة يستهدف الإسلام يكون المسلمون حينها معرّفين كمجموعة عرقية، وهي ذروة التناقض بالنسبة إلى العلمانية؛ في أسوأ الأحوال تغدو العلمانية شعاراً أجوف: كيف يمكن أن نفسّر للتلاميذ أنّ الأمر يتعلّق بالتسامح في حين أنّنا نرفض سماع (دون الحديث عن إنصات حتّى) أي خطاب أو نقد آخر ونحن نتوجّه إلى شباب يواجه أشكال تمييز مباشرة (المراقبة على الوجوه وفق التنميط العرقي) أو غير مباشرة (مدارس يعيّن فيها المدرّسون الذين لا يتمتّعون بخبرة).

تمحو حملات كهذه تماماً لا المسألة الدينية فحسب (التي لا يمكن تجاوزها عند الحديث عن العلمانية)، وإنما مفهوم الثقافة ذاته لأنّها تعطي قيمة لكون هذا "نمط حياة" على نسق نموذج المفوضية الأوروبية الذي ذكرناه سابقاً، وليس "ثقافة" بأي شكل من الأشكال (قد لا يودّ راهب دومينيكاني متعلّم أن يكون في الحمام نفسه مع نايسا، حتى لو كان اسمها ماري بلانش). "ترمّز" حملات الدفاع عن العلمانية هذه السلوكيات الاجتماعية على أساس معيار العلامات الإثنية الظاهرة فقط. مرة أخرى، التجريد الثقافي هو عندما نمر من الثقافة إلى النظام الترميزيّ والمعيار. تفرض المعيارية نفسها لا لأنّ ثمة هيمنة ثقافية، من جهة أو أخرى، ولكن لأنّ ثمة تجريداً ثقافيّاً.

في غياب قيم "مرغوبة"، الأفق الوحيد هو إنشاء بنيات ذهنيّة (هابيتوس) عبر تكرار الإيماءات و"التعليمات". ذاك ما يسميه نوربرت إلياس "السيرورة الحضارية[1]". في كتابه، يبيّن نوربرت كيف يمكن إنشاء ثقافة انطلاقاً من تفعيل قوانين معيارية بيّنة (أساساً حول مفهوم "آداب السلوك")، ما يبدو أنه يؤيّد

1 Norbert Elias, *La Civilisation des mœurs*, op. cit.

فعالية البيداغوجيا السلطوية ليُنفِذ إلى ثقافة جديدة بمجرد أن تتحوّل القواعد إلى بنيات ذهنية: مثلاً، كان البصاق وظيفة طبيعية مقبولة، لكن السيرورة الحضارية، من خلال فرض قاعدة عدم البصاق، انتهت إلى جعل الأخيرة بنية ذهنية تجعل البصاق يستثير الاشمئزاز ويلقي بالعار على الذي بصق دون أن يكون من الضروري وضع ملصقات تقول "ممنوع البصاق تحت طائلة...".

لكن الثقافة لا تُصنع هكذا. كانت نظرية إلياس محلّ نقد لأنّها افترضت تحديداً درجة صفر من الثقافة[1]. لكن هذه المعيارية خاصة، كما يبيّن ذلك بنفسه بالمناسبة، مرتبطة بعملية يصفها لاحقاً بورديو: بناء حقل "رجال الحكم"، و"المجتمع المخملي"، والمعيارية في "هيمنتها الرمزية" لفرض المعايير والقواعد. فالأخيرة مرتبطة بشكل كبير إذاً بزمن ومكان معيّنين، وكذلك بسيرورة سوسيولوجية: كيف تعرّف طبقة اجتماعية ذاتها وتنظّم إنتاجاً ذاتياً حول معايير يجهد المرء لاعتبارها في كل حين نمط حياة مثالياً، ونظامَ قيم ومخيالاً مشتركاً، أي ليس فقط نمط حياة مختزلاً في أصغر القواسم المشتركة. تتعثّر المعيارية السلطوية في بناء مخيال للقيمة، ومخيال للخير. إنّها بطبيعتها مُختزِلة. لا يمكن للمهيِّئ أن يدين تخاذل إرادة المهيَّأ الذي لا ينقاد إلى "التحضّر". من هنا تنبثق صورة "المتوحش"، الدليل الوحيد على أنّ ثمة ثقافة في مكان ما بلا شكّ. روبنسون كروزو Robinson Crusoé، في وحدته على الجزيرة والتخلي عنه، وجد من حسن الحظ [رفيقاً هو] جمعة (وهو أسود، وعبد، وساذج بالسجيّة) ليتمكن من مواصلة اعتبار نفسه رجل ثقافة يروّض [ذاك] المتوحّش. وهي استعارة تلاحقنا.

---

1 Étienne Anheim et Benoît Grévin, “Le procès du ‘procès de civilisation’? Nudité et pudeur selon H. P. Duerr”, *Revue d’histoire moderne & contemporaine*, 20011/, no 48-1.

في الختام

إنسان، ليس إنسانياً بالقدر الكافي

تبدو ثلاثية التجريد الثقافي/الترميز/المعيارية وقد باتت التشكيلة التي تهيكل نقاشات وإستراتيجيات الفاعلين كافة، المحافظين كما التقدميّين، والعلمانيين كما المتديّنين، والنسويين كما ذوي النزعة الرجولية، والشعبويّين كما ذوي النزعة الثقافية التعددية، والسياديين كما متبنّي العولمة. فالمحافظون يحنّون إلى تناغم كاذب بين الثقافة والهويّة ساهموا هم أنفسهم في تقويضه (من كان بحقّ السماء في الحكم لفترة ممتدّة سواء في الولايات المتّحدة أو في فرنسا أو في بريطانيا في النصف الثاني من القرن العشرين؟)، واختزل ذوو النزعة الثقافية التعددية والشعبويون مفهوم الثقافة نفسه في مجموعة علامات دون مضمون حقيقي، والديانات إما تعلمنت أو تحوّلت إلى لوائح ممنوعات طويلة؛ يجعل الأصوليون كما العلمانية السلطوية من جسد المرأة موضع اندراج المعيار (لم يتمّ مطلقاً التعامل مع اللحية على قدم المساواة مع شعر [المرأة]... ثمة ثوابت في هوس اللياقة!). وجدت الحملات النسائية في الوقت الراهن نفسها في حركة MeToo# التي تُرجمت إلى مطالبة بمعياريّة السلوكيات الجنسية، في الوقت نفسه الذي تختزل فيه الحركات المناهضة للإجهاض، في أوج انتعاشها، جسد المرأة إلى تعداد بيروقراطي ومدقّق للإخصاب والحمل. الإشارة إلى الحياة عند المناهضين للإجهاض ليست سوى أداة تحكّم مجرّدة في الحقيقة من أيّ إنسانيّة، بالتالي من أيّ حياة. المطالبة بانسيابية الأنواع الجنسية تقسّم الممكنات إلى ما لا نهاية لتتعثّر في نهاية المطاف بالشخص الوحيد غير القابل للتصنيف. أينما كان، يُطلب من القانون ضمان التصنيف المدافَع عنه (سواء أكان ثنائياً لدى معارضي الزواج المثلي، أو منصرفاً إلى لا

حدود الرغبة) وإخضاع مجموعة من الأفراد الذين لم يعودوا يعرفون كيف يكوّنون مجتمعاً إلى القواعد والمعايير.

إنّ الاحتجاجات الناشطة تحت مسميّات الدراسات الثقافية أو ما بعد الاستعمارية قد أنجزت تفكيكاً جيّداً، لكنّها تجد صعوبة في تحديد وضعيّة ما وراء المعاناة؛ فتنغلق بالتالي في نزعة أخلاقوية، بينما، لأنّ المعاناة أكثر شيء مشترك في العالم، يحق لكلّ فرد أن يعيش كأقلّوي بما في ذلك الشعبويون الحالمون بشعب غير موجود سوى في الاتهامات. يصعب قبول تراتبية للمعاناة. لا داعي للتذكير بأنّ حملة التلقيح ضدّ كوفيد-١٩ لا علاقة لها بالنازية بأي صورة: معاناتي مطلقة، خاصة إذا كانت أخلاقية بحتة.

يُنتج التجريد الثقافي كذلك تبدّداً للواقع، ويتغذّى عليه: لا فائدة من مقابلة الافتراضي بالواقعي. يُفترض بالحرب والمجازر أن تعيد الواقعيّ إلى حياة الناس. ومع ذلك، في ما عدا أولئك الذين يتعرّضون لها (في معظم الأوقات في ذهول حدث يبدو دائماً غير وارد)، فإنّها ليست متجاهلة وإنما تُنكر. القدرة غير العادية لمؤيدي روسيا على عدم التطلّع لمعرفة ما يجري في أوكرانيا مدهشة في هذا الصدد. رأينا سابقاً نكراناً مماثلاً في علاقة إنكار الهولوكوست، الذي لم يعد مرتبطاً بالمحرقة فقط، وإنما بكل ما يُقلق أي يقين مهما كان. يمكن نكران كلّ شيء (مجزرة أطفال [في مدرسة] ساندي هووك، الصعود إلى القمر، موتى الكوفيد-١٩). تُستبعد الوقائع والقرائن مسبقاً: ردّت الناطقة باسم دونالد ترامب على الاعتراض على تقديرها المبالغ للجماهير التي نزلت إلى شوارع واشنطن لمناسبة تنصيب الرئيس في كانون الثاني/ يناير ٢٠١٧ بأنّها تمتلك "alternative facts"، "وقائع بديلة" (*The Washington Post*, 22 janvier 2017)، أي واقعاً مغايراً. غير أنّ ما نحاول أن نواجه به الإنكار هو دائماً شكل من أشكال البيداغوجيا السلطوية، نُظم عقاب، وصدّ يخطئ منهجياً هدفَه لعجزه عن الاستجابة لحاجة الاعتقاد.

من المؤكّد أنّ لأزمة اليوتوبيات جانباً إيجابياً إذا ما استذكرنا كم يمكن لها أن تكون قاتلة. لكنّها أدّت أيضاً إلى أزمة المخيالات التي باتت تنعكس في العالم الافتراضي. تأخذ الصور المجسّدة (hologramme) عبء الحياة على عاتقها: يتعرّض الأفاتار أيضاً في الميتافيرس إلى التحرّش الجنسي والاغتصاب، كما تصف ذلك أوّل امرأة نقلت قصّة مماثلة، نينا جاني باتل Nine Jane Patel، التي رأت تحت ناظرها أفاتارها الخاص يتعرّض لاعتداء من قبل اثنين آخرين: هل أنّه واقع أم خيال عندما تبدو المعاناة متماثلة في الفضاءين، الافتراضي والواقعي، اللذين صارا يمثّلان واحداً[1]؟

أمام هذا الفراغ، وتبدّد الواقع، يبدو المجال مفتوحاً أمام الهيمنة. تنغلق الاحتجاجات في الفردانية وفي فضاءات مغلقة وفي تنافس الضحايا الذي لا تحلّه النظرية التقاطعية. يُعفي الإلحاح على المعاناة وعلى أشكال الافتداء والتعويض كافة من طرح مسألة السلطة. فالأخيرة تبدو غير مرئية: لم يعد المشهد السياسي سوى مسرح يمثّل فيه ممثّلون نرجسيّون أمام جمهور أكثر فأكثر تقدّماً في السنّ وتشتّتاً. ولا يبدو أنّ الثروات الكبرى، في ما عدا بعض الاستثناءات، لها طموح غير تحويل المحيط إلى مغاطس خاصة ليخوت لا يراد منها حتى إبهار الشعب البسيط، وإنما تصلح فقط لإثارة غيرة النظراء.

---

1 Nina Jane Patel, "Reality or Fiction?", medium.com, 21 décembre 2021.

في عام ٢٠١٨، سعى ثلاثة طلاب إلى نشر ورقات بحثية زائفة للسخرية من إفراطات الدراسات النقدية (critical studies). كان عنوان إحدى المقالات:

"Rubbing One Out: Defining Metasexual Violence of Objectification Through Nonconsensual Masturbation" [الاستمناء: تعريف العنف الجنسي الماورائي في التشييء من خلال العادة السريّة بغير موافقة]، خالصاً إلى أنّ الاستمناء مع تخيّل شخص دون موافقته هو اعتداء جنسي.

(Yascha Mounk, "What an Audacious Hoax Reveals About Academia", *The Atlantic*, 5 octobre 2018).

قدّم المؤلفون هذه الورقة البحثية باعتبارها محاكاة ساخرة. لكنها تلقى مع الميتافيرس نوعاً من أنواع المصادقة.

نفهم بالتالي تصاعد نظريات المؤامرة: ينبغي أن يكون ثمة نظام وعقل (أو بالأحرى تشكيلة عقول) خلف هذا كلّه.

يبدو أنّ نموذج الحكوماتية وفقاً لفوكو بصدد التحقّق: يستقرّ التنظيم ويعمل لأنّه يسيطر على الحميمي.

لكن، إذا كان حدسي صحيحاً، لم يعد ثمّة حميمي. إذا كنا في نُظُم متنامية من المعيارية البيّنة فذلك لأنّ التحكمّ في الأرواح والنفسيات واللاوعي والذات والنفس لم يعد فاعلاً، ليس لأنّ الشخص الفردي يتمرّد، أو على الأقل ليس بعد، وإنما لأنّه جرى الاستيلاء على الحميمي وتسطيحه من خلال المعيار. لم تعد ثمة حاجة لأجهزة البروباغندا الضخمة التي تحدّث عنها أورويل Orwell في *1984* أو هكسلي Huxley في *Le Meilleur des mondes* [**عالم جديد شجاع**]، أو التي وضعتها الأنظمة الشيوعية. لا ضرورة بتاتاً لإنشاء حكومة أرواح لأننا لم نعد نؤمن بالأرواح. تجعل النزعة الاستعراضية التحكّم في الحميمي بلا فائدة.

لم تعد الأجهزة التقليدية للتحكّم في الحميمية التي تحدّث عنها فوكو بإسهاب (مستشفى، سجن، كنيسة، مدرسة) تتحكّم في شيء: تفاقم القوانين والدعوات لترويض السلوكيات كما للتفوّق، لم تجعل هذه الأجهزة أكثر تشغيلية، بل أفرغتها من أي فاعليّة حقيقية لأنّها تفتقر للإنساني ولا غاية لها سوى ذاتها. لم تعد السلطات واثقة من نفسها. عندما تستطيع، تمرّ إلى درجة قمع أعلى (كما في الصين) كذلك باستخدام وسائل الإنترنت. أما في الديموقراطيات، فهي تضاعف البحوث والاستطلاعات وتشغّل مكاتب الاستشارات ومراكز الأبحاث think tanks؛ الخبرة هي الأساس، لم يكن قطّ الاستبصار ولا الدراسات المستقبليّة (futurologie) محمولين هكذا في السابق، مع العجز عن استشراف أي شيء. الحقل السياسي متقلّب ونظم القمع الضخمة مكلفة جداً، فنقوم بالارتجال من أزمة إلى أزمة. إنّ

شخصنة السلطة التي نسجّل تمدّدها وهشاشتها في الوقت نفسه هي النتيجة الطبيعية لسحق المؤسسات والأجسام الوسيطة، الماثلة جيداً في فرنسا منذ عام ٢٠١٧. إنّ الشعبويّة (شعب متوهّم وزعيم مرآة) هي الأفق السياسي افتراضياً.

غير أنّ الانتفاضة ممكنة تحديداً لأنّه لم يعد هناك شيء نخسره. لا كأملاك وإنما كحميمية يجب الحفاظ عليها. كلّ شيء تحت نظر الآخر. في *1984* لأورويل، كانت الكاميرا في كلّ مكان. ما زالت كذلك، لكن اليوم لم يعد هناك أحد خلف الكاميرا سوى الإحصاءات. نسخر من Loft Story ونحتجّ على تعرية الحميمي في محاكمات النجوم كما في تلك التي تواجه فيها جوني ديب Johnny Depp مع آمبر هارد Amber Heard، ونتمتّع بالتفاصيل الدنيئة لعلاقة مونيكا لوينسكي وبيل كلينتون. لكن ماذا يغيّر هذا، عدا عن أتعاب المحامين؟ لم تعد الهيمنة فاعلة لأنّ الجميع أخذ على عاتقه المعيار: ثمّة معياريّة فعلاً لكنّها ليست من الدولة. الخبر الجيّد هو إذاً أنّ على الأشخاص الإمساك مجدداً بأزمّة مصيرهم.

ذلك منطق "النظراء" المدمّر، والذي يجعل من كل شخص استنساخاً عن نفسه. للخروج من هذا المنطق ينبغي الخروج من الأماكن المحميّة واسترداد التغاير، والاختلاف، والنقاش. ثمّة طلب واضح على الاجتماعيّة. تزدهر جماعات التآلف لكنّها تساهم في امّحاء الرابط الاجتماعي. لا يتعلّق الأمر فقط بجماعات إنترنت أو جماعات دينية، لكن أيضاً بسياسات التفوّق [العلمي]، وخصخصة التعليم التي لا تعيد تكوين طبقات اجتماعية جديدة وإنما فئات جديدة من المحظيين، وفضاءات مابَينيّة أخرى. في المقابل، تتحرّك الأمور عندما يسعى الأفراد لإيجاد هذا الرابط الاجتماعي في حياتهم الواقعية، في ما تبقّى من النسيج الاجتماعي: هذا ما شكّل مصدر

قوّة "السترات الصفر". يحاول البعض في الأحياء الصعبة[1]، في قرى معزولة، التحرّك في ما بينهم لا من أجل ما يشبههم ولكن من أجل ما يجمعهم: الإبقاء على حياة جماعية. لكنّ هذه الاجتماعيات تبقى غير مستقرّة للغاية، وهشّة جداً لعجزها عن العبور إلى السياسة، لا فقط أن تجد تمثيليّة سياسية ولكن أيضاً مخيالاً مشتركاً لما يمكن أن يكونه مجتمع ما مغاير لمجرّد الدفاع عن نمط حياة أي الاستنساخ اللانهائي لابتذال الحياة العادية وترديد علامات هويّاتية باقية من ثقافة نظرية تعود للزمن الجميل، أو العصر الذهبي، أو الأمجاد الماضية.

كيف تُصنع الثقافة؟ كيف يمكن إعادة بناء رابط اجتماعي قائم على مخيال مشترك؟ كيف يمكن إيجاد جماعيّة ما؟ لم تنتج البيداغوجيا السلطوية ثقافة مطلقاً، أقصى ما أنتجته هو تماثليّة الممارسات ولامبالاة تجاه قيم صارت محض تعاويذ. النقطة المشتركة للنظم المعيارية كما يتناولها هذا الكتاب هي ارتيابها العميق تجاه الإنساني، كطبيعة أو شخص، في حين أنّها تستمدّ أحد منابعها من تلك الرؤية التفاؤلية لسنوات ما بعد [حركة] ١٩٦٨ لهذا الفرد الراغب الذي يحقّق ذاته في تناغم اللقاءات. لكنّ النظم المعياريّة التي نشأت باسم هذه الحريّة تجرّد من الطابع الإنساني. تتعامل مع الفرد كما لو كان طفوليّاً، أنانياً، عاجزاً عن إدراك ما هو جيّد بالنسبة إليه؛ وهي تفترضه مفترساً للأرض والحيوان ولنظرائه من دون التفكير بطريقة مغايرة لعلاقته بالآخرين. كيف يمكن أن نفهم هذا التباين بين تفاؤل البدايات وتشاؤم الخواتيم؟ لأنّه كما رأينا، ليست اليوتيوبيا هي التي تتجلّى في الأفق، وإنما بالأحرى الكارثة التي يمكن أن نختارها من قائمة تشغيل (playlist) العوالم القادمة: الاحتباس الحراري، الحرب الأهلية، الاستبدال الكبير، حرب

١ تشير التسمية في فرنسا إلى الأحياء التي تعيش ظروفاً اقتصادية وأمنية متدهورة. (م.)

عالمية ثالثة (أو رابعة)، عودة المسيح الدجال، أوبئة أفدح من السابقة، وببساطة العجز والموت. صار موضوع مراكز إيواء الأشخاص المتقدمين في السنّ العجزة مركزياً في النقاش الحضاري في الغرب. والإيكولوجيا العميقة كما مناهضة التمييز بين الأنواع البيولوجية تقومان فقط بتسجيل الاختفاء الحقيقي، الاستيهامي، أو حتّى المتمنّى للإنسانيّ من كوكبٍ سقط في دوامة. ما نعيشه هو فعلياً أزمة إنسانوية.



الهويات مقابل النزعة الكونية، الجندر مقابل الجنس، الجمهورية مقابل الجماعوية، العنصرية، النسوية، الهجرة... المشترك بين هذه القضايا بتداعياتها السياسية القوية هو الثقافة بكلّ ما للكلمة من معانٍ. لكنّ أوليفييه روا يرفض هنا فرضية «الحرب الثقافية» أو صراع القيم. فَما يعاني أزمةً، حسب رأيه، هو مفهوم الثقافة ذاتُه الذي اختُزل إلى نظام من رموزٍ معولمة تغزو الجامعات كما المطابخ، ومعارك الهوية والأديان كما العلاقات الحميمة، وحتى مشاعرنا المصنّفة في رموز تعبيرية.

هو بالفعل تجريدٌ ثقافي عالمي يشخّصه روا ويتفحّص آلياته وآثاره المتناقضة: يشعر المهيمِنون كما المهيمَن عليهم بالتهديد والمعاناة، وتصير كلٌّ من الإنكليزية العالمية المبسَّطة (Globish) وقصصِ المانغا المصوّرة محاكاةً تقضي على ثراء اللغة الإنكليزية والثقافة اليابانية، وتساهم عملياتُ التواصل في صنع «مستقبل متوحِّد»...

كتابٌ حيوي ونقدي يثير القلق لإذعاننا بسهولة إلى توسيع نطاق المعايير.

أوليفييه روا كاتب وباحث فرنسي متخصّص في الشؤون الإسلامية. صدر له عن دار الساقي: 'الإسلام والعلمانية'، 'الجهل المقدس'، 'الجهاد والموت'، 'تجربة الإسلام السياسي'، 'عولمة الإسلام'، 'البحث عن الشرق المفقود'.






ISBN 978-614-03-2250-9



www.daralsaqi.com

